"شرح عقائد کی آسان ترین اُردو شرح جو اساتذہ اور طلبہ کے لیے یکساں مفید"

اغراض

شرح عقائد

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری

شبیر برادرز
اردو بازار ○ لاہور

"شرح عقائد کی آسان ترین اُردو شرح جو اساتذہ اور طلبہ کے لیے یکساں مفید

اغراض شرح عقائد

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری

شبیر برادرز
زبیدہ سنٹر ۴۰، اردو بازار لاہور
فون: 042-37246006

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

ھو القادر

اغراضِ شرح عقائد

مُرتب وشارح ———— ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری

باہتمام ———— ملک شبیر حسین

سن اشاعت ———— فروری 2018ء

سرورق ———— اے ایف ایس ایڈورٹائزر لاہور 0322-7202212

طباعت ———— اشتیاق اے مشتاق پرنٹرز لاہور

ہدیہ ———— -/600 روپے

شبیر برادرز

زبیدہ سنٹر ۴۰ اردو بازار لاہور

فون: 042-37246006

تنبیہ

ہمارا ادارہ شبیر برادرز کا نام بغیر ہماری تحریری اجازت بطور ملنے کا پتہ، ڈسٹری بیوٹر، ناشر یا تقسیم کنندگان وغیرہ میں نہ لکھا جائے۔ بصورت دیگر اس کی تمام تر ذمہ داری کتاب طبع کروانے والے پر ہوگی۔ ادارہ ہذا اس کا جواب دہ نہ ہوگا اور ایسا کرنے والے کے خلاف ادارہ قانونی کارروائی کا حق رکھتا ہے۔

ضروری التماس

قارئین کرام! ہم نے اپنی بساط کے مطابق اس کتاب کے متن کی تصحیح میں پوری کوشش کی ہے، تاہم پھر بھی آپ اس میں کوئی غلطی پائیں تو ادارہ کو آگاہ ضرور کریں تاکہ وہ درست کر دی جائے۔ ادارہ آپ کا بے حد شکر گزار ہوگا۔

﴿انتساب﴾

ان کے نام

جس سے اللہ ﷻ بھی ہے احمد ﷺ بھی
ابا بھی ہے اماں اور اساتذہ بھی
اخوان بھی ہیں اور احباب بھی۔

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری
متولی و سرپرست مرکزی جامع مسجد سید شہاب الدین
جوئیانوالہ موڑ شیخوپورہ

فہرست مضامینِ اغراض شرح عقائد

رائے گرامی

استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء

حضرت علامہ **سیّد عاصم شہزاد** صاحب زیدمجدہ

سینئر استاذ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ النبی الکریم وعلی الہ واصحابہ اجمعین

امابعد ! علم کلام کی مشہور ومعروف کتاب ''شرح عقائدِ نسفیہ'' کو جو مقبولیت واہمیت حاصل ہے وہ اس علم کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں، علامہ سعدالدین تفتازانی علیہ الرحمۃ کی دیگر تالیفات کی طرح یہ بھی مغلقات اور پیچیدگیوں سے لبریز ہے ، اگرچہ اس کتاب کی متعدد شروحات مختلف زبانوں میں لکھی گئیں ہیں، تاہم دور حاضر کی علمی زبوں حالی، طلباء کی عیش کوشی اور اساتذہ کرام کی عدم دلچسپی نے دردِ دل رکھنے والے اساتذہ اور ماہرین کو اس بات پر مجبور کردیا ہے کہ کسی بھی فن کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ کم از کم وقت میں طلباء اور اساتذہ کے ہاتھ کچھ لگ جائے ۔

کیونکہ اب طلباء میں وہ ذہنی استعداد نہیں رہی جو کہ زمانہ ماضی میں ہوا کرتی تھی لہٰذا پھر بھی ضرورت تھی ایسی کتاب کی جو موجودہ طلباء کی ذہنی صلاحیت کے مطابق ہو، خواہ مخواہ طوالت اور مخل بالفہم اختصار سے منزہ ہو یعنی خیر الکلام ما قل و دل ولم یمل کی مصداق ہو اور جس میں دقیق وعمیق اصطلاحات کا استعمال نہ ہو، تاکہ طلباء ذوق وشوق سے اس سے استفادہ کر سکیں۔ بحمداللہ تعالیٰ یہ کتاب (اغراض شرح عقائد) جو کہ آپ کے ہاتھوں میں ہے مذکورہ تمام خوبیوں کا مرقع ہے۔

جناب مفتی محمد یوسف القادری صاحب کو ان کی اس کاوش پر بھی مبارکباد پیش کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کی لکھی ہوئی تمام شروحات کو بالخصوص اغراض شرح عقائد کو دنیا میں ! اہل علم کی نظر میں مقبولیت اور آخرت میں ثواب کا ذریعہ بنائے۔ آمین ثم آمین۔

سیّد عاصم شہزاد

22/01/18

صاحب عقائدِ نسفیہ (مصنف) کے حالات

اسمِ گرامی: آپ کا اسمِ گرامی عمر النسفی بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان ہے۔ آپ کی کنیت ابوحفص ہے۔ آپ کا لقب مفتی الثقلین ہے۔

ولادت باسعادت: آپ کی ولادت 461 ہجری میں ماوراء النہر کے علاقہ نسف میں ہوئی۔

۞ آپ اپنے زمانے کے جلیل القدر عالم اور امام الائمہ تھے، ہر علم وفن میں آپ کو مہارتِ تامہ حاصل تھی، آپ بیک وقت اصولی، متکلم، ادیب، مفسر، محدث، نحوی، فقیہ اور مشہور حفاظ میں سے تھے، آپ نے علم فقہ کی تعلیم صدر الاسلام ابوالیسر محمد البزدوی سے حاصل کی، اور دیگر علوم اس زمانے کے جید علماء سے حاصل کئے۔

تصانیف: آپ نے بہت سی کتب تصنیف فرمائیں، جن میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں۔

1: العقائد نسفیہ: یہ علم کلام میں بہت ہی مشہور ہے اور اب تک داخل نصاب ہے جس کی شرح علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے کی ہے۔

2: التیسیر فی علم التفسیر، یہ کتاب تفسیر میں لکھی گئی ہے اور یہ بھی آپ کی مشہور ومعروف کتاب ہے۔

3: المنظومہ: یہ فقہ میں لکھی گئی ہے اور یہ آپ کی پہلی کتاب تھی۔

4: النظم الجامع الصغیر۔ 5: کتاب المواقیت۔ 6: کتاب الشروط

7: الاشعار بالمختار من الاشعار۔ 8: تاریخ بخارا۔ 9: الفتاویٰ النسفیہ۔

10: کتاب النجاح فی شرح کتاب اخبار الصحاح۔

11: طلبۃ الطلبۃ فی شرح الفاظ کتب اصحابنا۔

۞ ایک روایت میں ہے کہ آپ علیہ الرحمۃ نے 100 کتب تصنیف فرمائیں۔

۞ ایک روایت میں کہ آپ علیہ الرحمۃ جن وانس کے استاذ تھے۔ پس اسی وجہ سے آپ کو مفتی ثقلین کہا گیا ہے۔

وفات: آپ کی وفات سمرقند میں 537 ہجری جمادی الاولیٰ کو جمعرات کی رات ہوئی آپ کے وصال کے بعد کسی نے خواب میں دیکھا اور آپ سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ کیا معاملہ ہوا؟ تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری روح کو میرے جسم میں واپس کر دیا اور منکر ونکیر نے مجھ سے سوال کیا تو میں نے پوچھا کہ تمہارے سوالات کا جواب نظم میں دوں یا نثر میں دوں؟ تو انہوں نے کہا کہ نظم میں دے دے تو میں نے کہا

ربی اللہ لاالہ سواہ ونبیی محمد مصطفاہ

ودینی الاسلام وفعلیٰ ذمیم ۔اسئل اللہ عفوہ وعطا

صاحب شرح عقائد (شارح) کے حالات

نام ونسب:

آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعدالدین اور والد کا اسم گرامی عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ آپ ماہ صفر 722ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔

ابتدائی حالت:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ ابتداءً آپ انتہائی کند ذہن تھے۔ بلکہ علامہ عضد الدین کے طلباء میں سے آپ سے زیادہ غبی اور کند ذہن کوئی نہیں تھا، مگر محنت اور جد وجہد سب سے زیادہ فرماتے، ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہنے والا کہہ رہا ہے سعدالدین! چلو سیر وتفریح کر آئیں، فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں سیر وتفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، میرا پہلے حال یہ ہے کہ میں انتہائی جدِ وجہد اور مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ سکتا، اگر سیر وتفریح شروع کر دی، تو پھر نہ جانے کیا حال ہوگا، یہ سن کر وہ کہنے والا چلا گیا، اسی طرح تین بار آنے جانے کے بعد اس نے کہا کہ آپ کو آقا ﷺ بلا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا، شہر کے باہر ایک درخت تھا، میں نے وہاں پہنچ کر دیکھا کہ تاجدار کائنات ﷺ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جھرمٹ میں تشریف فرما ہیں،

مجھے دیکھ کر آقا ﷺ نے مسکراتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے تمہیں بار بار بلایا تم نہیں آئے، میں نے عرض کی کہ آقا مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ ﷺ یاد فرما رہے ہیں، بعد ازاں میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ ﷺ نے فرمایا اِفْتَحْ فَمَكَ (منہ کھولو) میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا مبارک لعابِ دہن میرے منہ میں ڈال دیا، اور فرمایا کہ جاؤ، فرماتے ہیں کہ بیداری کے بعد جب میں اپنے استاذ علامہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوا، تو دورانِ سبق میں نے سوالات کیئے، جنہیں میرے ساتھیوں نے گزشتہ صورتِ حال کے پیش نظر بے معنی سمجھا، مگر استاذ گرامی جان گئے، اور فرمانے لگے يَا سَعْدُ اَنْتَ الْيَوْمَ غَيْرُكَ فِيْمَا مَضٰى (سعد آج تم کل والے نہیں ہو)

تحصیل علوم:

آپ نے علامہ عضد الدین اور علامہ قطب الدین رازی جیسی عظیم مرتبت شخصیات سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور آپ کی قابلیت وصلاحیت کا یہ حال تھا کہ زمانہ شباب میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں کہا آپ جیسا عالم کہیں دیکھا نہیں گیا۔

تصنیف وتالیف:

تحصیل علم سے فارغ ہو جانے کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصولِ فقہ، علم حدیث علم عقائد، علم معانی الغرض آپ نے ہر علم وفن میں کتب کثیرہ تصنیف فرمائیں۔
حتیٰ کہ آپ نے سب سے پہلی کتاب شرح تصریف زنجانی سولہ سال کی عمر میں تحریر فرمائی، دوسری کتاب مطول شرح تلخیص المفتاح ہے، تیسری کتاب مختصر المعانی ہے، چوتھی کتاب سعدیہ شرح شمسیہ ہے، پانچویں کتاب تلویح ہے، چھٹی کتاب شرح عقائد نسفی ہے، ساتویں کتاب شرح مختصر الاصول ہے، آٹھویں کتاب الارشاد ہے، نوویں کتاب مقاصد ہے، دسویں کتاب شرح مقاصد ہے، گیارھویں کتاب شرح مفتاح العلوم ہے، بارھویں کتاب تہذیب المنطق ہے، ان کے علاوہ بھی کتب کثیرہ آپ کی تصنیف کردہ ہیں۔
آپ کی تصنیف وتالیف کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ روم پہنچیں تو انتہائی کثیر دام خرچ کر کے بھی میسر نہیں آتی تھیں۔
وفات: آپ نے 22 محرم الحرام 792 ھ پیر کے روز سمرقند میں پردہ فرمایا، اس کے بعد 9 جمادی الاولیٰ بدھ کے روز مقامِ سرخس کی طرف منتقل کیے گئے۔

اِنا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

تذکرۂ شارح شرح عقائد ابواویس مفتی محمد یوسف القادری زید مجدہ

از: علامہ محمد خلیل قادری شیخوپورہ

نام ونسب:

آپ کا اسم گرامی محمد یوسف، کنیت ابواویس، اور نسبت القادری ہے اور والد کا اسم گرامی محمد رمضان ہے۔
آپ کا تعلق بھٹی خاندان سے ہے، آپ کی ولادت باسعادت پاکستان کے صوبہ پنجاب کے مشہور شہر ''خانیوال'' کے ایک مضافاتی علاقے چک نمبر 17/AH میں ہوئی۔

تحصیل علم اور تدریس:

آپ نے ابتداءً اپنے والد گرامی کے پاس گھر میں ناظرہ قرآن پڑھا پھر پرائمری تک سکول کی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کر لینے کے بعد خانیوال شہر میں مفتی اعظم خانیوال مفتی اشفاق احمد رضوی علیہ الرحمۃ کے مدرسہ غوثیہ جامع العلوم میں قاری حاجی محمد سعیدی رحمۃ اللہ علیہ سے حفظ کیا بعد ازاں علوم اسلامیہ کی تکمیل کے کے لئے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور تشریف لائے تو وہاں علوم اسلامیہ کی تکمیل کرنے کے ساتھ خصوصاً علم منطق اور علم نحو میں مہارت تامہ حاصل کی اور تنظیم المدارس پاکستان بورڈ سے ایم اے عربی اور ایم اسلامیات کی سند اعلیٰ کامیابی کے ساتھ حاصل کی، پھر تعلیم سے فراغت پا کر جامعہ نظامیہ رضویہ کی انتظامیہ نے آپ کو تدریس کے لیئے منتخب کیا، جہاں عرصہ دراز تک تدریس فرماتے رہے۔

فاضل اساتذہ کرام:

مفتی اعظم پاکستان مفتی عبدالقیوم ہزاری علیہ الرحمۃ۔
رأس الاتقیاء مفتی محمد اشفاق رضوی رحمۃ اللہ علیہ (خانیوالی)۔
رأس الاتقیاء جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث والتفسیر حضرت شرفِ ملت قبلہ عبدالحکیم شرف قادری علیہ الرحمۃ۔
حضرت استاذ العلماء مفتی گل احمد عتیقی صاحب۔
استاذ العلماء حضرت قبلہ حافظ عبدالستار سعیدی صاحب زید مجدہ۔
استاذ العلماء حضرت مفتی محمد صدیق ہزاروی صاحب زید مجدہ۔
حضرت علامہ ڈاکٹر فضل حنان سعیدی صاحب۔
مجاہد ملت امام الصرف حضرت علامہ خادم حسین رضوی صاحب۔
حضرت استاذ العلماء علامہ صدیق نظامی صاحب۔

مناظر اسلام حضرت علامہ مولانا محمد شوکت سیالوی صاحب۔
استاذ الحفاظ حضرت قاری حاجی محمد رحمۃ اللہ علیہ (شجاع آبادی)۔

علمی قابلیت وصلاحیت:

آپ کی علمی قابلیت وصلاحیت کا عالم یہ ہے کہ درس نظامی سے فراغت حاصل کرتے ہی جب آپ نے تدریسی میدان میں قدم رکھا تو پہلے ہی سال آپ نے درس نظامی کی مشہور اور مشکل ترین کتاب شرح تہذیب کی آسان ترین شرح ''اغراض تہذیب'' کے نام پر لکھی جو علماء وطلبا میں بے حد مقبول اور مشہور ہوئی۔

❁ آپ کے ہمعصر اور رفیق سفر درس نظامی کے اساتذہ کرام بیشک تدریسی میدان میں کمال صلاحیتوں کے مالک تھے، لیکن تدریسی میدان میں آپ اپنی مثال آپ ہیں، انتہائی اختصار کے ساتھ جامع بات کرنا اور مشکل ترین بات آسان ترین اور سادے لفظوں میں بیان کرنا یہ آپ کا نمایاں خاصہ رہا۔

❁ استاذی المکرم! جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ کے ہر دلعزیز مدرس واستاذ ہیں، ہر کلاس کے طلباء کی خواہش وتمنا یہی ہوتی کسی طرح ہمارا کوئی سبق مفتی محمد یوسف القادری صاحب کے پاس چلا جائے کیونکہ وہ علمی سمندر کو کوزے میں بند کرنے قلیل وقت میں درسی بیان کو سمیٹنے اور دشوار گزار اور دقیق وعمیق بحث کو عام فہم اور مختصر انداز میں غبی طلباء کو بھی سمجھا دینے کی صلاحیت سے لبریز ہیں۔

❁ قبلہ استاذی المکرم! ایک شرمیلے اور باحیاء انسان ہیں لیکن تدریسی اور تصنیفی میدان میں بڑے بے باک، نڈر اور انتہائی محنتی واقع ہوئے ہیں، مختصر اور قلیل عرصے میں آپ نے بہت زیادہ کام کیا ہے، اور قلیل ہی عرصے میں آپ نے طلباء اور کو علماء میں مقبولیت حاصل کر لی، جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا ان پر خصوصی فضل وکرم ہے۔

تصانیف:

آپ نے کثیر کتب تصنیف وتالیف فرمائیں جو تحقیق وتدقیق میں بے نظیر وبے مثال ہیں جن میں سے کچھ کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

1: اغراض التہذیب لحل التہذیب وشرح التہذیب۔
2: ضیاء الترکیب (شرح مائۃ عامل کی زنجیری ترکیب)
3: فوز وفلاح لحل نور الایضاح۔
4: اغراض سلم العلوم شرح سلم العلوم۔
5: اغراض شرح نخبۃ الفکر۔
6: اغراض کافیہ شرح کافیہ

7: اغراض جامی۔

8: اغراض العوامل، شرح! شرح مائۃ عامل عبارت، ترجمہ، توضیح، سادہ ترکیب اور ضوابط ترکیبیہ۔ (غیر مطبوعہ)

9: اغراض قطبی شرح قطبی۔

10: اغراض مرقات شرح مرقات۔

11: اغراض شرح عقائد

زیارتِ حرمین شریفین:

آپ کو اللہ رب العزت نے 2009 عیسوی میں بصورتِ عمرہ حرمین شریفین کی زیارت سے بھی نوازا اور اس سفر میں آپ نے چار عمرے کیے، اس مناسبت سے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے بھی ہجرت کے بعد چار عمرے فرمائے۔

❁ آخر میں دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت قبلہ استاذ گرامی کی یہ خدمتِ دین قبول فرمائے اور انہیں دین و دنیا کی کامیابیاں اور بھلائیاں عطا فرمائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

پیش لفظ

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علوم اسلامیہ کی بہت ساری اقسام ہیں، جن کا تذکرہ اہل علم نے اپنے گرانقدر کتابوں میں تفصیلاً کیا ہے، اس حوالے سے امام غزالی علیہ الرحمۃ، امام رازی علیہ الرحمۃ اور امام آمدی علیہ الرحمۃ اور دیگر اہل علم کی کتب قابل دید ہیں انہی حضرات نے علوم اسلامیہ کی مختلف اقسام کو منضبط کرنے کیلئے کچھ مختصر تعبیرات بھی اپنائی ہیں، جن میں سے ایک تعبیر "علوم اصولیہ حقیقیہ" اور "علوم فروعیہ" بھی ہے۔ چنانچہ علم تفسیر، علم حدیث، اصول حدیث، علم عقائد (کلام) علم فقہ اور اصول فقہ وغیرہ کو علوم اصولیہ حقیقیہ اولیہ سے شمار کیا گیا ہے۔ جبکہ دیگر علوم پر "علوم فروعیہ ثانویہ" کا اطلاق کیا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا متذکرہ بالا تعبیر کے تحت، علم کلام کو شمار کرنا اس کی اہمیت اور افضلیت کو واضح کرتا ہے اور یہ اہم کیوں نہ ہو جبکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفات اور دیگر ضروریات دینیہ سے بحث کی جاتی ہے بلکہ علامہ تفتازانی کے بقول یہ (علم کلام) علم اصول فقہ کیلئے بالذات اور علم فقہ کیلئے بالواسطہ "موقوف علیہ" کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ متقدمین کے ہاں علم کلام کو "علم فقہ" ہی کی ایک شاخ شمار کیا جاتا تھا جیسا کہ امام اعظم علیہ الرحمۃ سے منقول علم فقہ کی تعریف **معرفة النفس ما لها و ما عليها** سے واضح ہے۔

علم کلام کے سلسلے میں امام ابو منصور ماتریدی اور امام اشعری علیہ الرحمۃ کی تصانیف نہایت اہمیت کی حامل ہیں جبکہ دیگر کتب بھی انہی حضرات کے اصولوں کو ملحوظ رکھ کر تحریر کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام نسفی کا مشہور متن "العقائد النسفیہ" اور اس پر علامہ تفتازانی کی شرح بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور عرصہ دراز سے تقریباً تمام مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں۔

اس شرح کی ویسے تو بہت سی شروحات لکھی گئی ہیں اور لکھی جارہی ہیں مگر میں نے طلباء کے مزاج کو پیش نظر رکھ کر اس شرح کو انتہائی سہل بنانے میں انتہائی جدوجہد اور تگ و دو کی ہے تاکہ ابتدائی طلباء اور ابتدائی مدرسین کے لئے یہ حل شدہ کتاب بن جائے، اس کتاب کے حل سے اگر کسی کو کوئی بھی فائدہ ہو تو میں اس سے اخروی نجات کی دعا کا ہی متمنی ہوں۔

اس کتاب کو حل کرنے میں اور آسان بنانے میں! میں نے جن جن کتب کا سہارا لیا ان تمام مدرسین وعلماء کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ انہیں دنیا وآخرت کی تمام سعادتیں اور خوشیاں عطا فرمائے۔

ابو اویس **مفتی محمد یوسف القادری**

10/09/2017

اظہارِ تشکر

اس موقع پر میں اولاً اپنے والدین اور جملہ اساتذہ کرام کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ جن کی تعلیم وتربیت وحسن نظر نے مجھے اس قابل ولائق کیا، ثانیاً اپنے برادرِ کبیر کا شکر گزار ہوں کہ جن کی تحریک وتعاون ہر حال میں ساتھ رہا،

☆ ثالثاً علامہ احسن محمود صاحب صدر مدرس جامعہ دارالایمان شیخوپورہ کا کہ جنہوں نے اس کتاب کی پروف ریڈنگ فرمائی اور اپنی انمول آراء سے نوازا۔

۞ رابعاً شکر گزار ہوں عزیزم **حافظ محمد حمزہ امتیاز** کا جو کہ اس کتاب کی کمپوزنگ میں شبانہ روز میرے ساتھ ساتھ رہے، میں اس تعاون پر اس کے ساتھ اس کے والدین کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے صبح وشام، دن اور رات اس بچے کو میرے ساتھ تعاون کے لئے وقف رکھا خاص طور پر دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس بچے کو اور اس کے والدین کو دنیا وآخرت کی تمام بہاریں اور سعادتیں عطا فرمائے۔ اور اس کتاب کو میرے لئے، میرے اساتذہ کرام کے لئے میرے والدین کے لئے، میرے اہل خانہ کے لئے اور جمیع معاونین کے لئے ذریعہ نجات بنائے۔

آمین ثم آمین۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

گزارش:

قارئین کرام سے گزارش ہے کہ میری جنبش قلم میں لغزش کا امکان ہے لہٰذا کسی طرح کی بھی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے بغرض صحیح اس کی نشاندہی فرمائیں تا کہ اسے دور کیا جا سکے۔

ابو اویس **مفتی محمد یوسف القادری**

22/01/18 جوئیانوالہ موڑ شیخوپورہ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿عبارت﴾: اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهٖ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِيْ نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ مُحَمَّدِ ِالْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهٖ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهٖ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ هُدَاةِ طَرِيْقِ الْحَقِّ وَحُمَاتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو اپنی ذاتِ عظیمہ اور صفاتِ کمالیہ میں یکتا ہے جو اپنی صفات عظیمہ میں نقص کی امیزش سے اور علامات سے پاک ہے، اور رحمت نازل ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جو مدد فرمانے والے ہیں اللہ تعالیٰ کے روشن دلائل اور واضح دلائل کے ساتھ اور رحمت نازل ہو آپ ﷺ کی آل اور آپ ﷺ کے اصحاب پر جو راہِ حق کے رہبر اور محافظ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلْحَمْدُلِلّٰهِ : تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے وہ تعریف درحقیقت اللہ تعالیٰ کے لئے ہی ہوتی ہے۔

﴿اعتراض﴾: شرح عقائد! تو علم کلام پر مشتمل ہے۔ لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیے تھا کہ کتاب کے شروع میں کوئی علم کلام کا ہی مسئلہ ذکر کرتے تا کہ کتاب کے مضمون کی طرف آگاہی ہو جاتی جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ اور تحمید کا ذکر کر دیا ہے۔ ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ وتحمید سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کرنے کے لیے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسمیہ اور تحمید سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذیشان کام کی ابتداء میں تسمیہ اور تحمید پر زور دیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ہم نے حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کی ہے حالانکہ حدیثیں تو دو ہیں (۱) ابتداء بالتسمیہ والی حدیث (۲) ابتداء بالتحمید والی حدیث۔ (ایک حدیث میں حکم ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تسمیہ سے کرو، اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تحمید سے کرو) اور یہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ دونوں ابتداء کو چاہتی ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ **اِذَا تَعَارَضَا فَتَسَاقَطَا** (جب دو چیزوں میں تعارض وٹکراؤ ہو تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں)۔

﴿جواب﴾: آپ کا ضابطہ مسلّم صحیح! مگر یاد رکھیں! یہ ضابطہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں مطابقت نہ ہو سکے جبکہ یہاں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔ قبل از مطابقت ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

ابتدا کی تین قسمیں ہیں: 1 حقیقی۔ 2 اضافی۔ 3 عرفی۔

تعریفات: مندرجہ ذیل ہیں:

﴿ابتدائے حقیقی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْحَقِیْقِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی جَمِیْعِ مَا عَدَاهُ (ابتدائے حقیقی وہ ابتداء ہے جو سب سے مقدم ہو)۔

﴿ابتدائے اضافی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْاِضَافِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی بَعْضِ مَا عَدَاه (ابتدائے اضافی وہ ابتداء ہے جو بعض سے مقدم اور بعض سے موخر ہو)۔

﴿ابتدائے عرفی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْعُرْفِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلَی الْمَقْصُوْدِ (ابتدائے عرفی وہ ابتداء ہے جو مقصود پر مقدم ہو)۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ سوال کے تین جوابات ہیں۔

1: ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے، یعنی ہر کام کی ابتدائے حقیقی بسم اللہ سے ہونی لازمی ہے، اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے اضافی ہے۔ اب کوئی اعتراض نہ رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد بعض سے مقدم ہے اور بعض سے موخر ہے۔

2: ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔ اب بھی اعتراض نہیں رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد مقصود سے مقدم ہے۔

3: دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کیونکہ مقصود سے پہلے تسمیہ بھی ہے اور حمد بھی ہے۔

﴿فائدہ﴾: مذکورہ اعتراض تب ہوتا ہے کہ جب دونوں احادیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی کو لیا جائے۔

﴿فائدہ﴾: تسمیہ میں چونکہ ذکرِ ذاتِ خدا ہوتا ہے اور تحمید میں ذکرِ صفاتِ خدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ذات، صفات پر مقدم ہوتی ہے اس لیے ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہی ہوگا وگرنہ صفات کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں۔

اَلْحَمْدُ : حمد پر جو الف لام ہے یہ استغراقی بھی ہوسکتا ہے اور جنسی بھی ہوسکتا ہے، اور عہد خارجی بھی ہوسکتا ہے استغراقی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام افرادِ حمد اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور عہد خارجی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ خاص حمد یعنی حمدِ مخلوق اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔

اور جنسی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ جنس حمد باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے لیکن یاد رہے الف ولام جنسی ہونے کی صورت میں لام جارہ کا برائے اختصاص ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی بھی شے کے ساتھ جنس کا اختصاص تب ہوسکتا ہے جب جنس کے تمام افراد اس شے کے ساتھ مختص ہوں، کوئی بھی فردِ جنس غیر کی طرف متجاوز نہ ہو۔ اور یہ بات لامِ جارہ کو برائے اختصاص بنانے سے حاصل ہوسکتی ہے۔

﴿فائدہ﴾: تعریف کے لئے تین لفظ استعمال ہوتے ہیں۔ (۱) حمد۔ (۲) شکر۔ (۳) مدح۔

﴿حمد کی تعریف﴾: هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَی الْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیِّ نِعْمَةً کَانَ اَوْ غَیْرَهَا (حمد وہ زبان کے ساتھ

تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو)۔

﴿شکر کی تعریف﴾: هُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيمِ الْمُنْعِمِ لِكَوْنِهٖ مُنْعِمًا سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَرْكَانِ ۔(شکر ایک ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم کی خبر دیتا ہے خواہ زبان سے ہو یا اعضاء سے ہو یا دل سے ہو)۔

﴿مدح کی تعریف﴾: هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ اَوْ غَيْرِ الْاِخْتِيَارِيِّ (وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے کسی خوبی پر خواہ اختیاری خوبی ہو یا غیر اختیاری خوبی ہو)۔

حمد اور مدح کے درمیان نسبت:

حمد کی تعریف میں اختیاری خوبی کی شرط ہے جبکہ مدح کی تعریف میں تعمیم ہے خواہ اختیاری خوبی ہو یا غیر اختیاری خوبی ہو لہٰذا حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر حمد تو مدح ضرور ہوگی لیکن ہر مدح کا حمد ہونا ضروری نہیں۔

حمد اور شکر کے درمیان نسبت:

حمد میں لسان کی قید ہے جبکہ شکر کی تعریف میں تعمیم ہے کہ خواہ لسان سے ہو یا جنان سے ہو یا ارکان سے ہو، پھر شکر میں نعمت کی قید ہے جبکہ حمد میں تعمیم ہے خواہ نعمت ہو یا غیر نعمت ہو، دونوں میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے خاص ہے اور دوسرے اعتبار سے عام ہے تو ایسی دو چیزوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہوا کرتی ہے۔ پس ان کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔

اَللّٰهُ: لفظِ اللہ کی تعریف میں علامہ عبداللہ یزدی لکھتے ہیں کہ وَاللّٰهُ عَلَمٌ عَلَى الْاَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ کہ صحیح ترین قول کے مطابق لفظِ اللہ! اس ذات واجب الوجود (جس کا وجود ضروری ہو) کا عَلَم ہے جو ذات تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے۔

لفظِ اللہ کے متعلق اختلاف

یاد رکھیں! لفظِ اللہ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ عَلَم ہے یا غیر عَلَم۔ جامد ہے یا مشتق۔ اور کلی ہے یا جزئی؟

- علامہ بیضاوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے لیکن فرد واحد میں منحصر ہے۔ جیسے لفظِ خاتم الانبیاء، لفظِ سید الانبیاء باعتبار وضع کلی ہیں لیکن فردِ واحد میں منحصر ہیں۔
- علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ جزئی حقیقی ہے اور اس میں احتمال تکثر نہیں ہے۔
- علامہ عبداللہ یزدی نے وَاللّٰهُ عَلَمٌ کہہ کر یہ بتا دیا کہ لفظِ اللہ علم ہے غیرِ علم نہیں، جامد ہے (کیونکہ اعلام جامد ہوتے ہیں) مشتق نہیں۔ جزئی ہے (کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے) کلی نہیں۔

﴿فائدہ﴾: علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ کا ہی نظریہ صحیح ترین ہے اور اس کے صحیح ترین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسم جلالت (لفظ اللہ) کو جزئی حقیقی نہ مانا جائے بلکہ کلی مانا جائے تو اس صورت میں لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا کلمہ توحید ہونا درست

نہیں ہوگا کیونکہ کلی من حیث المفہوم کثرت کی متحمل ہوتی ہے اور کثرت توحید کے منافی ہے۔

اَلْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهِ الخ: جو اپنی ذاتِ عظیمہ میں یکتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ المتوحد کی بجائے الواحد کہہ دیتے تو کیا حرج تھا؟ خواہ مخواہ طوالت کیوں اختیار کی؟

﴿جواب﴾: مشہور ومعروف قاعدہ ہے کہ کثرۃ المبانی تدل علی کثرۃ المعانی کہ حروف کی کثرت معانی کی کثرت پر دلالت کرتی ہے، اگر الواحد لاتے تو حرج کوئی نہیں تھا لیکن مندرجہ ذیل مفید تذکرے سے محرومی ہو جاتی جو کہ اعتراض وجواب اور تمہید کی صورت میں ہے۔

المتوحد باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس میں بنسبت واحد کے زیادہ مبالغہ اور تاکید ہے، اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے جسے سمجھنے سے ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔

﴿تمہید﴾: اَلْمُتَوَحِّد باب تفعل سے اسم فاعل ہے جیسا کہ گزرا اور بابِ تفعل کی بہت سی خاصیات ہیں لیکن اس مقام پر تین خاصیات مناسب ہیں۔

(۱) طَلَبْ۔ جیسے تَعَظَّمَ زَيْدٌ اَیْ طَلَبَ زَيْدٌ الْعَظْمَةَ زید نے بڑھائی طلب کی۔

(۲) تَكَلُّفْ یعنی انسان بامشقت مادہ اشتقاق کیساتھ اپنے آپ کو متصف کرے۔ جیسے تَحَلَّمَ زَيْدٌ زید نے بتکلف اپنے آپ کو حلیم بنایا۔

(۳) صَيْرُوْرَةْ۔ یعنی اَلْاِنْتِقَالُ مِنْ حَالَةٍ اِلٰى حَالَةٍ اُخْرٰى بِلَاصَنْعِ صَانِعٍ کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف بنانے والے کی بناوٹ کے بغیر منتقل ہو جانا جیسے تَحَجَّرَ الطِّيْنُ اَیْ صَارَ الطِّيْنُ حَجَرًا۔ مٹی پتھر ہوگئی۔

﴿اعتراض﴾: یہ بیان کردہ تینوں معانی اور خاصیات اَلْمُتَوَحِّد میں درست نہیں کیونکہ پہلی صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ''حمد اس اللہ کے لئے ہے کہ جس نے وحدت کو طلب کیا ہے'' اور یہ درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وحدت ذاتی ہے طلبی نہیں۔ اور دوسری صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ''حمد اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہے کہ جس نے بتکلف اپنے آپ کو وحدت سے متصف کیا'' یہ بھی درست نہیں کیونکہ وحدت اللہ تعالیٰ کی ذاتی ہے تکلفی نہیں، اور تیسری صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ''حمد اس اللہ کے لئے ہے کہ جو ذات لا واحد سے واحد کی طرف منتقل ہوئی ہے'' یہ معنیٰ بھی درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ سے وحدت سے متصف ہے ایسا نہیں ہے کہ وہ ذات پہلے لا واحد ہو اور پھر بعد میں واحد ہوگئی ہو۔ الغرض! تینوں خاصیات کا استعمال یہاں درست نہیں۔

﴿جواب﴾: ہم یہاں پر تینوں معانی میں تاویل کرتے ہیں جس سے تینوں معانی کا استعمال درست ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہ طلب کے دو معانی ہیں۔ (۱) غیر سے طلب کرنا۔ (۲) اپنی ذات سے طلب کرنا۔

تو یہاں مراد دوسرا معنیٰ ہے یعنی طلب من الذات پس اب معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی ذات سے طلب کا مقتضی ہے، اور تکلف سے مراد یہاں اس کا معنیٰ مجازی ہے یعنی ''کمال فی الوحدۃ'' تکلف کا معنیٰ مجازی ''کمال فی الوحدۃ'' اس لئے ہے کہ جو چیز تکلف اور مشقت سے حاصل ہوتی ہے اس میں کمال ہوتا ہے پس معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام

تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو ذات کمال درجے کی وحدت سے متصف ہے۔اور تیسری صورت میں ہم یہ تاویل کرینگے کہ یہاں صیرورۃ کے معنیٰ میں تجرید ہے یعنی ہم منقول عنہ "لا واحد" کا معنیٰ مراد نہیں لیتے پس معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو ذات وحدت کیساتھ متصف ہے یعنی ہمیشہ سے واحد ہے۔

فائدہ: - علمِ بلاغت میں کسی بھی لفظ سے اس کا معنیٰ تضمنی مراد لینے کو تجرید کہتے ہیں۔

بِجَلَالِ ذَاتِهٖ اس میں واقع باء کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ جار مجرور کس کے متعلق ہیں بعض اسے ظرفِ مستقر کہتے ہیں اور بعض اسے ظرف لغو کہتے ہیں، جب یہ ظرف مستقر ہو تو یہ لا بست فعل محذوف کے متعلق ہوگا اور المتوحد کی ضمیر سے حال واقع ہوگا اور بائے ملابسہ ہوگی، اور ظرف لغو ہونے کی صورت میں یہ اَلْـمُتَـوَحِّـد کے متعلق ہو جائیگا، یہ بھی درست ہے کہ یہ باء بائے سببیہ ہو پس عبارت یوں ہوگی اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الْمُتَوَحِّدِ بِسَبَبِ جَلَالِ ذَاتِهٖ

✿ جـلا ل بمعنیٰ عظمت بھی ہے اور جـلا ل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو کہ خوف اور دہشت کی باعث ہو، اور جلال کا اطلاق صفات سلبیہ پر بھی ہوتا ہے جیسے لیس بجوھر ،ولا عرض ۔

✿ ذات! ماہیتِ شخصیہ کو کہتے ہیں۔

﴿سوال﴾: یہاں ذات سے مراد ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور اور ذاتہ میں ضمیر مجرور کا مرجع بھی ذاتِ باری تعالیٰ لہٰذا مضاف اور مضاف الیہ میں مغایرت نہیں حالانکہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں مغایرت ہوتی ہے؟

﴿جواب﴾: ضمیر کا مرجع لفظِ اللہ ہے نہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ اور لفظِ اللہ اور ذاتِ باری تعالیٰ میں تغایر ہے پس مضاف اور مضاف الیہ میں مغایرت پائی گئی۔

وَكَمَالِ صِفَاتِهٖ

کَمَال! یہ نقصان کی ضد ہے صِفَات! یہ صفت کی جمع ہے اور صِفَت اصل میں وِصْفٌ تھا جس پر وِعْدٌ والا قانون جاری ہوا کہ فعل کا وزن ہو اور اس کے شروع میں واؤ آ جائے تو اس واؤ کو حذف کر دیتے ہیں اور اس کے بدلے آخر میں تاء لاتے ہیں اور عین کلمہ کو کسرہ دیتے ہیں۔

✿ صفات کی دو قسمیں ہیں۔(۱) ثبوتیہ۔ وہ صفات جو موصوف کے لئے ثابت ہوں، جن کی نفی موصوف کے لئے موجب نقص ہو۔ جیسے علم قدرت، حیاۃ، سمع، بصر اور کلام وغیرہ۔ (۲) سلبیہ: وہ صفات جو موصوف کے لئے ثابت نہ ہوں اور یہاں کمال صفات سے مراد صفات ثبوتیہ ہیں۔

اَلْمُتَقَدِّسِ فِيْ نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ

لفظِ المتقدس بمتطھر کے معنیٰ میں ہے، لفظ متوحد میں جو معانی ثلاثہ کی تفصیل بیان کی گئی ہے (کہ یہ باب تفعل سے ہے اور اس مقام پر اس کے لئے تین خاصیات مناسب ہیں) اس میں بھی وہی تفصیل ہے جسے ماقبل سے ملاحظہ فرمائیے۔

☆ نُعُوت ! نعت کی جمع ہے اور نعت وصف کو کہتے ہیں۔

جبروت ! جیم اور باء کے فتحہ کے ساتھ ہے جس کا معنیٰ رفعت اور عظمت ہے جیسے نخلة جبارة اس وقت کہتے ہیں کہ جب نخلة طویلة ہو، اسی طرح جبروت ! قہر کے معنیٰ میں بھی ہے لیکن وہ قہر جو ظلم کے طریقہ پر نہ ہو، جبروت کا صیغہ مبالغہ کے لئے ہے۔ جیسے ملکوت کا معنیٰ ہے الملك العظيم اور عظموت کا معنیٰ ہے العظمت الكاملة ۔

۞ صفات جبروت کے بارے میں ائمہ کرام کی آراء مختلف ہیں، کچھ کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے مراد صفاتِ سلبیہ ہیں، کچھ کہتے ہیں صفات جبروت سے مراد صفات افعال ہیں جیسے تخلیق وترزیق، احیاء اور اماتۃ اور بعض کہتے ہیں صفات جبروت : سے مراد جمیع صفات الٰہیہ ہیں پھر ذات کو مبالغۃً جبروت سے تعبیر کر دیا گیا جیسے زيد عدل ۔

عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ

شوائب ! شائبه کی جمع ہے اور شائبه شوب سے مشتق ہے جس کا معنیٰ ہے ملنا، اس کا اطلاق میل کچیل پر ہوتا ہے اور یہ دونوں یہاں پر درست ہیں۔

نقص : نون کے فتحہ کیساتھ ہے اور یہ کمال کی ضد ہے۔

سمات : سین کے کسرہ کے ساتھ بمعنیٰ علامات ہے اور یہ سِمَةٌ کی جمع ہے اور سمۃ اصل میں وسم تھا جس پر وِعْدٌ والا قانون جاری ہوا کہ فعل کا وزن ہو اور اس کے شروع میں واؤ آجائے تو اس واؤ کو حذف کر دیتے ہیں اور اس کے بدلے آخر میں تاء لاتے ہیں اور عین کلمہ کو کسرہ دیتے ہیں۔

عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ سے شارح علیہ الرحمۃ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ جوہریت وعرضیت سے پاک ہے۔

صلوۃ کا ذکر کیوں کیا گیا؟

1: وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ الخ: ایک مسلمان ومؤمن پر یہ لازم ہے کہ اپنا حضور ﷺ سے رشتہ ثابت ونمایاں کرے بس اسی وجہ سے اس مقام پر ہر مصنف ومؤلف تسمیہ وتحمید کے بعد آقائے دو جہاں ﷺ پر صلوۃ وسلام پڑھتے اور لکھتے ہیں۔

2: اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ فِيْ كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهٗ مَادَامَ اِسْمِيْ فِيْ ذَالِكَ الْكِتَابِ اَوْ كَمَاقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ کہ جس کسی نے کتاب میں مجھ پر صلوٰۃ بھیجی تو جب تک اس کتاب میں میرا نام رہیگا اس کے لئے فرشتے استغفار کرتے رہینگے ۔ تو مصنف علیہ الرحمۃ اپنی کتاب میں صلوٰۃ اس لئے لائے تاکہ فرشتوں کے استغفار کے مستحق بن سکیں۔

3: ایک وجہ یہ بھی کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان عالیشان ہے صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا کہ اس نبی پر صلوۃ وسلام پڑھو۔ اور حضور ﷺ کی تنبیہ بھی ہے کہ كُلُّ اَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَمْ يُبْدَاْ بِالصَّلٰوةِ فَهُوَ اَقْطَعُ کہ ہر وہ ذیشان کام جس کا آغاز صلوۃ وسلام سے

نہ ہو وہ ادھورا رہتا ہے۔

✿ صلوٰۃ بمعنیٰ دعا ہے اور دعا! طلبِ رحمت کو کہتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: صلوٰۃ بمعنیٰ دعا ہے اور دعا بمعنیٰ طلبِ رحمت ہے لہٰذا صلوۃ بمعنیٰ طلب رحمت ہوئی اور صلوٰۃ یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ الصلوۃ پر الف ولام مضاف الیہ کے عوض ہے پس تقدیری عبارت صلوٰۃ اللہ ہوئی جس کا معنیٰ ہوگا "اللہ کا رحمت طلب کرنا"، اس سے تو اللہ کا محتاج ہونا لازم آئیگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے،

﴿جواب﴾: جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتو وہ طلب سے خالی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات طلب سے پاک ہے اور اس سے مجازاً رحمت مراد ہوتی ہے، کیونکہ جہاں حقیقی معنیٰ مراد لینا متعذر ہو وہاں مجازی معنیٰ مراد لیا جاتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا صلوٰۃ کو رحمت کے معنیٰ میں لینا درست نہیں، کیونکہ رحمت کا معنیٰ رقتِ قلب یعنی دل کا نرم ہونا ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ دل سے بھی پاک ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں رحمت کا مجازی معنیٰ مراد ہے یعنی رحمت کا معنیٰ مبادی مراد نہیں بلکہ رحمت کی علت اور غایت یعنی احسان مراد ہے، جیسا کہ ائمہ کرام نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ تمام وہ کیفیات جو ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوں ان سے معنیٰ مبادی مراد نہیں ہوگا بلکہ غایات مراد لی جائینگی۔

﴿اعتراض﴾: ہمارے کچھ ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ صلوۃ کو سلام کے بغیر ذکر کرنا مکروہ ہے کیونکہ آیت صلوٰۃ (صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا) میں دونوں کا ذکر اکٹھے آیا ہے تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے فعلِ مکروہ کا ارتکاب کیوں کیا ہے؟

﴿جواب﴾: امام نووی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اِفْرَادُ الصَّلٰوۃِ عَنِ السَّلَامِ غَیْرُ مَکْرُوْہٍ کہ سلام کو چھوڑ کر اکیلے صلوۃ کے ذکر میں کراہت نہیں ہے، آیت صلوۃ میں واوٴ جمع کے لئے نہیں ہے جیسے اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں واوٴ جمع کے لئے نہیں ورنہ نماز کے ساتھ زکوۃ دینا پڑتی، اور پھر بہت سی احادیث میں ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے صلوٰۃ کی تعلیم دی صلوٰۃ کے ساتھ سلام کا ذکر نہیں کیا، اگر صلوٰۃ کا ذکر سلام کے بغیر مکروہ ہوتا تو حضور ﷺ ایسا نہ فرماتے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظ نبی کہا ہے رسول کیوں نہیں کہا۔

﴿جواب﴾: براعۃ استہلال کے لئے لفظِ نبی کا استعمال کیا کیونکہ بعد میں مسئلہ نبوت بیان ہونے والا تھا (**براعت استہلال**: خطبہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے مباحث کتاب کی طرف اشارہ ہو جائے۔)، اور دوسری بات یہ ہے کہ رسول کا لفظ غیر نبی کے لئے بھی استعمال ہوسکتا ہے اور قرآن مجید میں فرشتوں کے لئے ہوا ہے جبکہ نبی کا لفظ غیر نبی کے لئے استعمال نہیں ہوسکتا، اور تیسری وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں رسول کی بنسبت نبی کا لفظ حضور ﷺ کے لئے زیادہ استعمال ہوا ہے۔ جیسے اِنَّ اللہَ وَمَلٰئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ...... یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ جَاھِدِ الْکُفَّارَ

نبی کا لغوی واصطلاحی معنیٰ:

لفظِ نبی کی دو صورتیں ہیں کہ اسم جامد ہے یا مشتق ہے۔ اگر اسم جامد ہے تو اس کا معنیٰ ہوگا "واسطہ"۔ تو پھر نبی کو نبی چونکہ

اس لئے کہتے ہیں کہ نبی بھی اللہ تک پہنچنے کا ایک واسطہ ہوتا ہے۔ اور اگر نبی اسمِ مشتق ہے تو پھر اس کے مشتق منہ میں اختلاف ہے، کچھ کہتے ہیں کہ نبأ سے مشتق ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ نبو سے مشتق ہے۔ اگر نبأ سے مشتق مانیں تو اس کا معنیٰ ہوگا ہے ''خبر دینے والا'' اس لحاظ سے نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی امورِ غیبیہ کی خبر دیتا ہے۔ اگر لفظ نبی نبو سے مشتق ہو تو نبو کا معنیٰ ہوتا ہے بلند ہونا پس نبی کا معنیٰ ہوگا بلند ہونے والا پس اس اعتبار سے نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ نبی بھی بقیہ مخلوق سے اپنے مرتبے میں بلند ہوتا ہے۔

نبی کا اصطلاحی معنیٰ عموماً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ **هُوَ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْخَلْقِ لِاَحْكَامِهٖ**۔ کہ نبی وہ انسان ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرف اپنے احکام کے لئے مبعوث فرمائے، لیکن یہ معنیٰ درست نہیں ہے۔ کیونکہ انسان! مرد عورت اور لڑکے اور لڑکی سبھی کو شامل ہے، جبکہ عورت نبی نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا صحیح معنیٰ یہ ہوگا **هُوَ رَجُلٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْخَلْقِ لِاَحْكَامِهٖ** یہاں سے ضمناً رسول کی تعریف بھی جان لیں۔

رسول کی تعریف:

هُوَ رَجُلٌ بَعَثَهُ اللّٰه تَعَالٰى اِلَى الْخَلْقِ لِاَحْكَامِهٖ فَلَهُ الْكِتَابُ وَشَرِيْعَةٌ مُتَجَدِّدَةٌ کہ وہ ایک مرد ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ اپنے احکام کے لئے نئی کتاب و شریعت کے دے کر مبعوث فرماتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ ﷺ کا اسم گرامی صراحۃً کیوں نہیں لیا گیا؟

﴿جواب﴾1: آپ ﷺ کا اسم گرامی تعظیماً نہیں لیا گیا کیونکہ بڑوں کا ذاتی نام لینا بڑوں کی توہین کے مترادف ہوتا ہے۔

﴿جواب﴾2: اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ آقاء دوجہاں ﷺ نبوت کے اس مقام پر ہیں کہ اب یہ وصفِ نبوت! آپ ﷺ کے لئے بمنزلہ عَلَم کے ہے جب بھی لفظِ نبی بولا جائیگا تو ذہن فی الفور آپ ﷺ کی طرف متوجہ ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں۔

﴿اعتراض﴾: **وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ** جملہ دعائیہ ہے اور اس کا عطف **اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ** پر ہے اور **اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ** جملہ خبریہ ہے اور **وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ** جملہ دعائیہ ہے اور دعا! انشاء کی اقسام میں سے ہے۔ لہٰذا یہ جملہ انشائیہ ہوا، اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر نہیں ہوسکتا ہے۔

﴿جواب﴾:1 **اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ** جملہ خبریہ نہیں ہے بلکہ یہ بھی جملہ انشائیہ ہے۔ کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے حمد کی خبر نہیں دی بلکہ حمد کر رہے ہیں یعنی حمد پیدا کر رہے ہیں۔ اور جسے پیدا کیا جائے وہ خبر نہیں انشاء ہوتا ہے، لہٰذا جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر ہوا ہے جو کہ درست ہے۔

﴿جواب﴾:2 **اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ** جملہ خبریہ ہے لیکن **وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ** دعاء ہے اور دعاء قول کے ساتھ ہوتی ہے تو یہاں قول! یعنی **اَقُوْلُ** فعل محذوف ہے جو کہ اصل میں **وَاَقُوْلُ الصَّلٰوةَ عَلٰى نَبِيِّهٖ** تھا، پس ایسی صورت میں یہ بھی جملہ خبریہ ہو جائے گا اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ خبریہ پر درست ہے۔

مُحَمَّدٍ بابِ تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، بعض اُئمہ کرام فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے 99 نام ہیں، بعض فرماتے ہیں کہ 300 نام ہیں اور بعضوں نے کہا کہ آپ ﷺ کے 1000 نام ہیں، ان تمام ناموں میں سے لفظِ محمد مشہور ترین آپ کا اسم گرامی ہے، یہ نام نامی اسم گرامی حضور ﷺ کی ولادت سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا البتہ جب آپ ﷺ کی بعثت کا زمانہ قریب آیا تو لوگوں نے اپنے بیٹوں کے نام اس نام سے رکھنے شروع کر دیئے اس امید پر کہ شاید ہمارا بیٹا ہی وہ محمد کہ جن کی نبوت ورسالت کی خبر کتبِ سماویہ میں ہے۔

اَلْمُؤَيَّد :اس لفظ کے تلفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ ہے کہ یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنیٰ منصور یعنی ''جن کی مدد کی گئی'' اور دوسرا یہ ہے کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ ناصر یعنی ''مدد فرمانے والا''۔

سَاطِع: سطوع سے مشتق ہے بمعنیٰ بلند اور واضح۔

حُجَجِهٖ حُجَج! حجت کی جمع ہے، اور حجت کا لغوی معنیٰ ''غلبہ'' اور اس کی تعریف ہے **اَلدَّلِيْلُ الْمُثْبِتُ لِلْحَقِّ** کہ حجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جمع کی اضافت جب ضمیر کی طرف ہو جائے تو یہ استغراق کا فائدہ دیتی ہے یہاں حُجَجِهٖ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں (۱) ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف راجع ہو۔ (۲) ذاتِ رسول ﷺ کی طرف راجع ہو۔ پہلی صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے تمام روشن دلائل اور واضح دلائل کے ساتھ، اور دوسری صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ اپنے تمام روشن دلائل اور واضح دلائل کے ساتھ۔

بَيِّنَات : بَيِّنَة کی جمع ہے اور بیّنہ امر ظاہر کو کہتے ہیں پھر اس کا طلاق ہر اس چیز پر ہونے لگا جو حق کو ثابت کرنے والی ہو۔

✿ اس عبارت سے آپ ﷺ کے معجزات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ ﷺ کے معجزات بکثرت تھے آپ ﷺ کے معجزات پر بکثرت کتب لکھی گئیں مثلاً **اَلْمَوَاهِبُ اللَّدُنِّيَه** ،**اَلشِّفَاءُ فِيْ حُقُوْقِ مُصْطَفٰى** ﷺ وغیرہ۔

وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ مصنف علیہ الرحمۃ نبی اور آل کے درمیان لفظ عَلٰی کو لائے ہیں یعنی کہا **وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ**

﴿اعتراض﴾: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا وعلٰی آلِہٖ یعنی آل اور نبی کے درمیان علیٰ کے ذریعے فرق کیا، حالانکہ علیٰ کے ذریعے فرق نبی اور آل کے درمیان درست نہیں کیونکہ مشہور ومعروف حدیث پاک ہے کہ **مَنْ فَرَّقَ بَيْنِيْ وَ بَيْنَ اٰلِيْ بِعَلٰى فَلَيْسَ مِنِّيْ**۔ کہ جس نے مجھ میں اور میری آل میں علٰی کے ذریعے فرق کیا وہ مجھ سے نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا نبی اور آل کے درمیان علیٰ کے ذریعے قصداً فرق کرنا روافض کے رد کے طور پر ہے کیونکہ رافضی شیعہ نبی اور آل کے درمیان حرف علٰی کو ذکر نہیں کرتے ہیں اور یوں درود پڑھتے ہیں **اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِ مُحَمَّدٍ** اور اس پر بطورِ دلیل مذکورہ حدیث کو پیش کرتے ہیں تو ہم اس کے دو جواب دیتے ہیں۔

1: یہ حدیث من گھڑت ہے، موضوع ہے، خود ساختہ ہے کتب حدیث میں سے کسی کتاب میں اس کا وجود نہیں ہے۔

2: اگر بالفرض مان بھی لیا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے تو پھر یہ حرف علیٰ نہیں ہے بلکہ عَلِیّ ہے کیونکہ رسم الخط میں دونوں ایک جیسے ہیں، پس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا کہ جس نے مجھ سے اور میری آل کے ساتھ محبت کی لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ بغض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے۔

آل اصل میں کیا تھا؟

آل اصل میں کیا ہے؟ تو اس امر میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ آل اصل میں اہل تھا، تو ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ بدل دیا اور ہمزہ کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا۔ وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آل کی تصغیر اُھَیْلٌ آتی ہے۔ اور تصغیر شی کو اپنے اصل کی طرف لوٹاتی ہے۔ لہٰذا آل کا اصل اہل ہے۔ اور بعض ائمہ کہتے ہیں کہ آل اصل میں اَوَلٌ تھا۔ تو واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہے، پس واؤ کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا اور یہ ائمہ کہتے ہیں کہ اُھیل، آل کی تصغیر نہیں ہے بلکہ آل کی تصغیر اُویل ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ دونوں طرح درست ہے اس لئے کہ امام کسائی علیہ الرحمۃ نے کہا کہ میں نے ایک دیہاتی سے اس طرح سنا تھا کہ وہ دونوں طرح استعمال کررہا تھا۔

آل اور اہل میں فرق:

1- کلام عرب میں آل کا استعمال معزز لوگوں کے لئے ہوتا ہے خواہ وہ دنیوی اعتبار سے معزز ہوں یا اخروی اعتبار سے معزز ہوں جیسے: آل رسول، آل فرعون جبکہ اھل کا استعمال عام ہے معزز و غیر معزز سب کے لئے ہوتا ہے جیسے اَھلُ اللّٰہ، اھلُ حَجام۔

2- آل کی اضافت ذوی العقول میں سے صرف مذکر کی طرف ہوتی ہے مؤنث کی طرف نہیں ہوتی، لہٰذا آل رسول کہنا درست ہے، لیکن آل فاطمۃ کہنا درست نہیں، بخلاف اہل کے۔

﴿فائدہ﴾:

کتنے لطف کی بات ہے کہ نسل مصطفیٰ ﷺ کی ابتدا سیدہ فاطمۃ الزہرہ رضی اللہ عنہا سے ہوئی لیکن اللہ رب العزت نے اسے نسل مصطفیٰ ﷺ ہی کہلانے کا اس طرح اہتمام کیا کہ ضابطہ بنا دیا کہ انہیں آل رسول تو کہہ لو مگر آل فاطمہ نہ کہو۔

الغرض آل اور اہل کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے آل خاص ہے اور اہل عام ہے، یعنی ہر آل تو اہل ہے مگر ہر اھل کا آل ہونا ضروری نہیں۔

﴿آل کا مصداق﴾:

آل کے مصداق میں مختلف مذاہب ہیں۔

1- صرف بنو ہاشم۔ یہ حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ اور بعض مالکیہ کا یہی مذہب ہے۔

2- بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

﴿فائدہ﴾:

بنو ہاشم سے مراد بنو ہاشم کے وہ لوگ ہیں جنہوں نے آقائے دو جہاں ﷺ کی معاونت کی تھی لہٰذا اس اعتبار سے ابولہب بنو ہاشم میں داخل نہ ہوا، جبکہ بنو عبدالمطلب سے مراد عام ہے خواہ مدد کی ہو یا نہ کی ہوا، الغرض! لفظِ بنو ہاشم خاص ہے اور بنو عبد المطلب عام ہے۔

3- ازواج مطہرات، بنات، داماد اور حضور ﷺ کی اولاد۔ بعض کے نزدیک خدام بھی۔

4- ہر مؤمن متقی۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا کُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ فَهُوَ اٰلِیْ (ہر مؤمن متقی میری آل ہے)۔ یہ آخری مذہب راجح ہے کیونکہ اسے تائیدِ فرمانِ مصطفیٰ ﷺ حاصل ہے۔

تقی اور نقی میں فرق: تقی وہ شخص ہے جو محرمات سے اپنے آپ کو بچائے۔
اور نقی وہ شخص ہے جو شبہات سے بھی اپنے آپ کو بچائے۔

اصحاب جمع کس کی ہے؟

اس امر میں اختلاف ہے کہ اَصْحَاب کس کی جمع ہے؟ کچھ ائمہ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَاحِب کی جمع ہے جس طرح کہ اَطْهَار! طَاهِر کی جمع ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَحِیْبٌ کی جمع ہے جیسے اَشْرَافٌ! شَرِیْفٌ کی جمع ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَحْبٌ کی جمع ہے جیسے اَنھارٌ! نَھْرٌ کی جمع ہے۔ اور کچھ نے کہا کہ اَصْحَاب! صَحِبٌ کی جمع ہے۔ جیسے اَنْمَار! نَمِرٌ کی جمع ہے۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق: لفظِ صحابہ کا اطلاق فقط حضور ﷺ کے ساتھیوں پر ہوتا ہے، جبکہ اصحاب کا اطلاق عام ہے، اس کا اطلاق انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے، اور غیر انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

صحابی کی تعریف:

صحابی وہ مؤمن ہے جس نے آقائے دو جہاں ﷺ کی حالتِ بیداری میں ایمان کے ساتھ صحبت پائی ہو اور پھر وہ تاوفات حالتِ ایمان پر ہی رہا ہو۔

نوٹ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آل اور صحابہ دونوں کا ذکر کر کے اپنے عقیدے کی نشاندہی کر دی ہے کہ وہ نہ تو شیعہ ہیں کہ فقط آل کے ذاکر ہوں اور نہ ہی نجدی وخارجی ہیں کہ فقط صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ہی ذاکر ہوں، بلکہ وہ اہل سنت وجماعت (بریلوی) ہیں جو دونوں کے محبین ہیں۔

اہل سنت وجماعت اور اہل سنت والجماعت میں فرق:

اہلِ سنت وجماعت اور اہل سنت والجماعت میں لفظاً کوئی فرق نہیں، البتہ مراداً فرق ہے کہ وہ جماعت جو صحابہ کرام سے

چلی اور چلتے چلتے آج اس دور میں پہنچی، اسے ''اہل سنت و جماعت'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور جو جماعت اس سے نظریات اور عقائد کے اعتبار سے الگ ہو کر ایک فرقہ کے طور پر ابھری جسے دیوبندی بھی کہا جاتا ہے وہ اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت سے تعبیر کرتے ہیں۔

هُدَاة: هَادِی کی جمع ہے بمعنیٰ رہبر، ہدایت کے دو معانی ہیں۔(۱) اِیْصَالٌ اِلَی الْمَطْلُوْب (۲) اِرَاءَۃُ الطَّرِیْقِ۔ جن کی تفصیل ہماری کتاب اغراض التہذیب میں ملاحظہ فرمائیے اور حُمَاة! حَامِیْ کی جمع ہے بمعنیٰ مددگار۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَبَعْدُ فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُوْمُ بِالْکَلَامِ الْمُنْجِیْ عَنْ غَیَاهِبِ الشُّکُوْکِ وَظُلُمَاتِ الْاَوْهَامِ

﴿ترجمہ﴾: حمد وصلوٰۃ کے بعد بیشک علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائدِ اسلام کے قواعد کی بنیاد وہ علم التوحید والصفات ہے جس کا نام کلام رکھا گیا ہے (وہ علم کلام) جو شکوک کے اندھیروں اور وہموں کی تاریکیوں سے نجات دلانے والا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَبَعْدُ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے اور لازم الاضافت ہے اس کی تین حالتیں ہیں۔

1: اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔

2: مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہو یعنی لفظوں میں بھی نہ ہو اور متکلم کی نیت میں بھی نہ ہو۔

3: مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی لفظوں میں تو نہ ہو لیکن متکلم کی نیت میں ہو۔

✿ پہلی دو صورتوں میں تو معرب ہوتا ہے لیکن آخری اور تیسری صورت میں مبنی ہوتا ہے۔

سب سے پہلے اپنے خطبے میں امابعد کہنے والا کون؟

اس سلسلے میں چھ اقوال ہیں۔

1: بعض مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ اس کے موجد حضرت سیدنا داؤد علیہ السلام ہیں، اور بطورِ دلیل یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں وَاٰتَیْنٰهُ الْحِکْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ کہ اس میں فَصْلَ الْخِطَابِ سے مراد اَمَّا بَعْدُ اور وَبَعْدُ ہے۔

2: دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا موجد سحبان بن وائل ہے۔

3: تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا موجد قیس بن ساعدہ ہے۔

4: چوتھا قول یہ ہے کہ اس کے موجد کعب بن لوی ہیں جو کہ آقائے دو جہاں ﷺ کے آباؤ اجداد میں سے ہیں۔

5: پانچواں قول یہ ہے کہ اس کا موجد یعرب بن قحطان ہیں۔

6: چھٹا قول یہ ہے کہ اس کے موجد سیدنا یعقوب علیہ السلام ہیں۔

❁ ان اقوال ستہ میں سے راجح قول پہلا ہے، علامہ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور جمہور کا بھی وہی پسندیدہ ہے۔

❁ شرعی اعتبار سے خطبوں اور رسائل کے شروع میں اما بعد کا استعمال مستحسن اور سنت ہے چنانچہ آقائے دو جہاں ﷺ اپنے خطبات اور خطوط میں اما بعد کا استعمال فرماتے رہے، پھر خلفائے راشدین اس کا استعمال کرتے رہے، پھر تمام مصنفین کا یہ اجماعی عمل ہے۔

اما بعد کے بعد بیان کی جانے والی اشیاء ثلاثہ:

اما بعد کے بعد بعض مصنفین چار چیزیں بیان کرتے ہیں۔

(۱) وجہِ تصنیف۔ (۲) انتخابِ فن۔ (۳) انتخابِ متن۔ (۴) خصوصیت کتاب۔

اور بعض مصنفین تین چیزیں بیان کرتے ہیں۔ یعنی (۱) انتخابِ فن۔ (۲) انتخابِ متن۔ (۳) خصوصیت کتاب۔

شارح علیہ الرحمۃ (علامہ تفتازانی) نے تین چیزیں بیان کی ہیں یعنی (۱) انتخابِ فن۔ (۲) انتخابِ متن۔ (۳) خصوصیت کتاب۔ پس شارح علیہ الرحمۃ فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ الخ سے لیکر اَنَّ الْمُخْتَصَرَ تک انتخاب فن کو بیان کیا ہے اور اَنَّ الْمُخْتَصَرَ سے لیکر فَحَاوَلْتُ تک انتخابِ متن کو بیان کیا ہے اور فَحَاوَلْتُ سے لیکر نِعْمَ الْوَكِيْلُ تک خصوصیاتِ شرح کو بیان کیا گیا ہے۔

فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کا مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے علم الکلام کا انتخاب کیوں کیا؟

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے علم الکلام کا انتخاب اس لئے کیا کہ یہ علم! علم الشرائع ولا حکام اور اسلام کے عقائد کے قواعد کی مبنیٰ اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے چونکہ یہ علم تمام علوم کے لئے مبنیٰ اور بنیاد ہے پس اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ اس فن کا انتخاب کیا، رہی یہ بات کہ یہ علم! تمام علوم کے لئے بنیاد کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس علم سے معرفتِ الٰہیہ نصیب ہو تی ہے اور معرفتِ الٰہیہ ہر چیز کے لئے اصل اور بنیاد ہے پس یہ علم! تمام علوم کے لئے اصل اور بنیاد ہوا۔

﴿سوال﴾: فَاِنَّ پر داخل شدہ فاء جزائیہ ہے جبکہ ماقبل میں شرط تو مذکور نہیں؟

﴿جواب﴾:1 کبھی ظروف زماں شرط کے معنیٰ کو بھی متضمن ہوتے ہیں اور یہاں بھی بَعْدُ شرط کے معنیٰ کو متضمن ہے اس لئے اس کے جواب میں فاء کا آنا صحیح ہے۔ جیسے قران مجید میں ہے اِذْلَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِيْمٌ

﴿جواب﴾:2 کبھی حرف شرط مقدر بھی ہوتا ہے جیسا کہ یہاں بھی مقدر اَمَّا حرف شرط ہے اور قاعدہ ہے وَالْمُقَدَّرُ كَالْمَلْفُوْظِ ''کہ مقدر ملفوظ کی طرح ہوتا ہے'' لٰہذا اما مقدرہ کے جواب میں اسی طرح فاء کو لایا گیا ہے جس طرح اما ملفوظہ کے جواب میں لایا جاتا ہے۔

الشَّرَائِع شرائع ! شریعت کی جمع ہے، اور شریعت لغت میں طریق اور راستہ کو کہتے ہیں اور مسلمانوں کے عرف میں دین اسلام کو بھی شریعت کہتے ہیں اور کبھی شریعت کا طلاق دین کے ہر ہر مسئلے پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں یہ تیسرا معنیٰ مراد ہے۔

الْاَحْکَام : الاَحْـکـــام ! حکم کی جمع ہے اور حکم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا وہ کلام جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا بندوں کو کسی فعل سے روکنے یا بندوں کو کسی فعل کا اختیار دینے کے متعلق ہو۔

1: وہ کلام الٰہی جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے کے متعلق ہو۔ جیسے اَقِیْمُو الصَّلٰوۃَ وَاٰتُو الزَّکٰوۃَ

2: وہ کلام الٰہی جو بندوں کو کسی فعل کا اختیار دینے کے متعلق ہو۔ جیسے اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا

3: وہ کلام الٰہی جو بندوں کو کسی فعل سے منع کرنے کے متعلق ہو۔ جیسے لَاتَقْرَبُوْا الزِّنَاءَ

علم الشرائع اور علم الاحکام سے کیا مراد ہے؟

علم الشرائع اور علم الاحکام سے کیا مراد ہے؟ اس امر میں دو قول ہیں۔

1: بعض ائمہ کرام کہتے ہیں شرائع سے مراد اصول فقہ ہیں اور احکام سے مراد فروع فقہ ہیں۔

2: بعض ائمہ کرام کہتے ہیں شرائع سے مراد وہ علوم ہیں جو شریعت کی طرف منسوب ہیں مثلاً قرآن، تفسیر، حدیث۔ اور احکام سے مراد اصول فقہ اور فروع فقہ مراد ہیں۔

قَوَاعِد: قاعدہ کی جمع ہے اور اصل اور بنیاد کو کہتے ہیں اور اس لکڑی کو بھی قاعدہ کہا جاتا ہے جس پر ڈولی کی لکڑیاں رکھی جاتی ہیں ، اور اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کا نام ہے کہ جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے۔

عَقَائِد: عقائد ! عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ کی تعریف یہ ہے اَلْقَضِیَّۃُ الَّتِیْ یُصَدَّقُ بِھَا یعنی عقیدہ اس قضیہ کو کہتے ہیں کہ جس کی تصدیق کی جائے۔ مثلاً اللہ ایک ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

☆ اور بعض لوگوں کے ہاں عقیدہ نفس تصدیق کو بھی کہتے ہیں۔

۞ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی بنیاد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

ھُوَعِلْمُ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ الخ: اس علم کے دو نام ہیں۔(۱) علم التوحید والصفات ۔(۲) علم کلام ۔ دوسرا نام یعنی علم کلام زیادہ مشہور ہے اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے اَلْمَوْسُوْمُ بِالْکَلَامِ کہا ہے۔

۞ **ھُوَعِلْمُ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ** سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس علم کلام کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں۔

اَلْمُنْجِیْ عَنْ غَیَاھِبِ الشُّکُوْکِ وَظُلُمَاتِ الْاَوْھَامِ: اَلْمُنْجِیْ باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ نجات دینے والا۔ غَیَاھِب ! غَیْھَبٌ کی جمع ہے بمعنیٰ سیاہی۔ شُکُوْکٌ ! شَکٌّ کی جمع ہے بمعنیٰ تصدیق کے اندر تردد کرنا۔ ظُلُمَاتٌ ! ظُلْمَۃٌ کی جمع ہے بمعنیٰ تاریکی۔ اَوْھَامٌ ! وَھْمٌ کی جمع ہے اور وَھْمٌ ! دماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوسات

موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاَنَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسَمّٰی بِالْعَقَائِدِ لِلْاِمَامِ الْهُمَامِ قُدْوَةِ عُلَمَاءِ الْاِسْلَامِ نَجْمِ الْمِلَّةِ وَالدِّیْنِ عُمَرَ النَّسْفِیِّ اَعْلَی اللّٰهُ دَرَجَتَهٗ فِیْ دَارِ السَّلَامِ یَشْتَمِلُ مِنْ هٰذَا الْفَنِّ عَلٰی غُرَرِ الْفَرَائِدِ وَدُرَرِ الْفَوَائِدِ فِیْ ضِمْنِ فُصُوْلٍ هِیَ لِلدِّیْنِ قَوَاعِدُ وَاُصُوْلٌ وَاَثْنَاءِ نُصُوْصٍ هِیَ لِلْیَقِیْنِ جَوَاهِرُ وَفُصُوْصٌ مَعَ غَایَةٍ مِّنَ التَّنْقِیْحِ وَالتَّهْذِیْبِ وَنِهَایَةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِیْمِ وَالتَّرْتِیْبِ

﴿ترجمہ﴾: عقائد نام کا یہ مختصر رسالہ ایسے امام ہمام کا ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں ملت اور دین کا ستارہ ہیں یعنی عمر نسفی اللہ تعالیٰ ان کے درجہ کو جنت میں بلند فرمائے (عقائد نام کا یہ مختصر رسالہ) اس فن کی روشن باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں اور ایسی نصوص کی ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں انتہائی کانٹ چھانٹ اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ۔

﴿تشریح﴾:

عَقَائِد: عقائد! عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ کی تعریف یہ ہے اَلْقَضِیَّةُ الَّتِیْ یُصَدَّقُ بِهَا یعنی عقیدہ اس قضیہ کو کہتے ہیں کہ جس کی تصدیق کی جائے۔ مثلاً اللہ ایک ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

☆ اور بعض لوگوں کے ہاں عقیدہ نفس تصدیق کو بھی کہتے ہیں۔

اِمَام: مفعول کے معنیٰ میں ہے یعنی جس کی اتباع کی جائے۔ جیسے لباس! ملبوس کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔

هُمَام: وہ مرد جو عظیم المرتبت ہو۔ **قُدْوَة**: بمعنیٰ مقتدا و پیشوا۔

نَجْم: ستارہ۔ **دَرَجَة**: مرتبہ۔

دین، ملت اور مذہب میں فرق:

ان میں ذاتی اتحاد ہے، بس اعتباری فرق ہے، شریعت کو ہی اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اسے لکھا جاتا ہے یا اس پر عمل کرنے میں لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے ملت کہا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے مذہب کہا جاتا ہے۔

❁ بعض لوگوں نے یوں بھی فرق کیا ہے کہ دین! اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے دین الٰہی، اور ملت! رسول پاک ﷺ کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ملت رسول ﷺ، اور مذہب ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ علیہم کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مذہب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ۔

دین کی تعریف:

هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِيٌّ يَدْعُوْ اَصْحَابَ الْعُقُوْلِ اِلٰى قَبُوْلِ مَاهُوَ عِنْدَ الرَّسُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: دین وہ خداوندی دستور ہے جو اہل عقل لوگوں کو ان احکام کے قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے جو تاجدار کائنات ﷺ لے کر مبعوث ہوئے ہیں۔

یاد رکھ لیں! دین کا اطلاق عقائد اور اعمال دونوں پر ہوتا ہے۔

دین اور اسلام میں فرق:

دین کا اطلاق تمام ادیان پر ہوتا ہے جبکہ اسلام کا اطلاق فقط دین محمدی ﷺ پر ہوتا ہے۔

اَلنَّسَفِيّ: نون اور سین کے فتحہ کیساتھ ہے، شہر نسف کی طرف نسبت ہے جو کہ ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔

دَارُالسَّلام: سلامتی کا گھر یعنی جنت، یہ جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

جنت کو دار السلام کہنے کی وجوہ جنت کو دار السلام کہنے کی وجوہ متعدد ہیں، مثلاً وہ ہمیشگی اور سلامتی کا گھر ہے، یا اسے دار السلام اس لئے کہا جاتا ہے کہ جنت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سلام ہوگا، یا اس لئے کہ جنتی ایک دوسرے کو سلام کیا کریں گے، یا اس لئے کہ فرشتے جنتیوں کو سلام کرینگے۔ یا اس لئے کہ جنتی اس میں سلامتی کے ساتھ رہیں گے۔

وَاَنَّ الْمُخْتَصَرَ الخ: ماقبل میں ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ امابعد کے بعد شارح علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ تین باتیں بیان فرمائیں گے اب یہاں سے دوسری بات (انتخابِ متن) کا بیان فرما رہے ہیں۔ جسے آپ سوال و جواب کی صورت میں ملاحظہ فرمائیں۔

﴿سوال﴾: شارح علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے اس متن کی شرح لکھنے کا انتخاب کیوں کیا؟

﴿جواب﴾: شارح علیہ الرحمۃ اس متن کی شرح کے درپے اس لئے ہوئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ (علامہ عمر نسفی علیہ الرحمۃ) ایک عظیم شخصیت تھے جو کہ اپنے زمانے کے علماء کے امام تھے تو جب مصنف اتنی عظیم شخصیت ہو تو اس کی تصنیف بھی عظیم ہوتی ہے پس اس لئے اس متن کو شرح کے لئے منتخب کیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب اور متن علم الکلام میں الگ حیثیت کی حامل ہے کہ اس میں انتہائی قیمتی چیزوں کو بیان کیا گیا ہے اور یہ انتہائی اچھی نظم اور ترتیب پر مشتمل ہے پس اسی وجہ سے شارح علیہ الرحمۃ نے اس کی شرح لکھنے کا قصد کیا۔

غُرَرِ: غرۃ کی جمع ہے اور غرۃ کہتے ہیں اس سفید نشان کو جو گھوڑے کے ماتھے پر ہوتا ہے، یہ نشان گھوڑے کے عمدہ اور سعادتمند ہونے کی نشانی شمار کی جاتی ہے بعد میں یہ لفظ منقول ہو کر عمدگی کے معنیٰ میں استعمال کیا جانے لگا ہے۔

اَلْفَرَائِدِ: فریدۃ کی جمع ہے اور فریدۃ اس موتی کو کہا جاتا ہے جو صدف وسیپ سے اکیلا و تنہاء نکلے، اس تنہائی کی وجہ سے وہ عمدہ، بڑا اور قیمتی ہوا کرتا ہے۔

دُرَرِ: درۃ کی جمع ہے اور درۃ موتی کو کہا جاتا ہے۔

اَلْفَوَائِد: فوائد! فائدہ کی جمع ہے اور فائدہ کا معنیٰ عمدہ اور نفع بخش ہے۔

ضِمْنِ : ضمن شے کے باطن کو کہتے ہیں۔

فُصُوْلِ : فصول! فصل کی جمع ہے اور فصل کے دو معنیٰ ہیں۔(۱) وہ کلام تام جو اپنی تمامیت کی وجہ سے ماقبل و مابعد سے متصل نہ ہو۔(۲) وہ کلام جو حق و باطل میں فرق کرنے والا ہو۔

اَثْنَاءِ: اثناء! ثنی کی جمع ہے جس کا معنیٰ وسط اور درمیان، اور لپیٹ ہے۔

نُصُوْص: نصوص! نون اور صاد کے ضمہ کے ساتھ نص کی جمع ہے اور نص! اظہار کو کہتے ہیں شریعت کی اصطلاح میں نص کلام شارع کو کہتے ہیں۔اور کبھی کبھی ہر وہ کلام جو واضح الدلالت ہو اس کو بھی نص کہا جاتا ہے۔

اَلْيَقِيْن: یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کرے۔اس کی تین قسمیں ہیں (۱) علم الیقین ۔(۲) عین الیقین ۔(۳) حق الیقین ۔کہ وہ یا تو مشاہدے سے ہوگا یا جاننے سے ہوگا اور یا تجربہ سے ہوگا اگر یقین جاننے سے ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں، اور اگر مشاہدے سے ہو تو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر تجربہ سے ہو تو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔مثلاً کسی نے کہا آگ جلاتی ہے تو اسے سن کر مان لینا علم الیقین ہے اور آگ کو جلاتے دیکھ کر ماننا عین الیقین ہے، اور اگر کوئی چیز آگ میں ڈال کر اس کے جل جانے سے ماننا تو یہ حق الیقین ہے

جَوَاهِرُ: جواہر! جوہر کی جمع ہے اور جوہر نفیس پتھر کو کہتے ہیں جیسے یاقوت، زمرد، مرجان۔وغیرہ۔

فُصُوْصْ :فاء اور صاد کے ضمہ کے ساتھ فص (فاء کے فتحہ کے ساتھ) کی جمع ہے اور فص نگینہ کو کہتے ہیں۔

مَعَ غَايَةٍ مِّنَ التَّنْقِيْحِ وَالتَّهْذِيْبِ: یہ یشمل کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور ''مِنْ'' غَايَة کا بیان ہے۔

اَلتَّنْقِيْح : تنقیح کا معنیٰ صفائی اور درخت سے زائد شاخیں کاٹنا ہے۔

اَلتَّهْذِيْب: تہذیب کا معنیٰ سنوارنا، اصلاح کرنا اور نامناسب چیزوں سے خالی کرنا ہے۔

اَلتَّنْظِيْم : تنظیم کا لغوی معنیٰ ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اور اصطلاح میں اس کا معنیٰ ہے کہ مراد کو ظاہر کرنے کے لئے الفاظِ فصیحہ استعمال کرنا۔

اَلتَّرْتِيْب: ترتیب کا معنیٰ ہے اشیاءِ مخصوصہ کو ایسے طریقے پر رکھنا کہ ہر شے اپنے مناسب مقام میں واقع ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهٖ وَيُبَيِّنُ مُعْضِلَاتِهٖ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهٖ وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهٖ مَعَ تَوْجِيْهٍ لِلْكَلَامِ فِيْ تَنْقِيْحٍ وَتَنْبِيْهٍ عَلَى الْمُرَامِ فِيْ تَوْضِيْحٍ وَتَحْقِيْقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرٍ وَتَدْقِيْقٍ لِلدَّلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِيْرٍ وَتَفْسِيْرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدٍ وَتَكْثِيْرٍ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدٍ طَاوِيًا كَشْحَ الْمَقَالِ عَنِ الْاِطَالَةِ وَالْاِمْلَالِ وَمُتَجَافِيًا عَنْ طَرَفَيِ الْاِقْتِصَادِ الْاِطْنَابِ وَالْاِخْلَالِ وَاللّٰهُ

الْهَادِیْ اِلٰی سَبِیْلِ الرَّشَادِ وَالْمَسْئُوْلُ لِنَیْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّدَادِ وَھُوَ حَسْبِیْ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ

﴿ترجمہ﴾: پس میں نے چاہا کہ اس کی ایسی شرح کردوں جو اس کی مبہم باتوں کو کھول دے، اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کردے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی مخفی باتوں کو ظاہر کردے کلام کو مقصود کی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انہیں بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انہیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنے کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور مفید باتوں کو کثرت کے ساتھ بیان کرنے کے بعد تجرید کے ساتھ، گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دینے سے اور اکتاہٹ مین مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانبوں یعنی اطناب اور انتہائی اختصار سے اور اللہ تعالیٰ ہی صحیح راستے کی طرف راہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی کی حفاظت اور درستگی پانے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ الخ: فحاولت پر واقع فاءِ فصیحیہ ہے جو شرط مقدر کی جزاء پر داخل ہوتی ہے یہ (حَاوَلْتُ الخ) جزا ہے اور اس کی شرط اِذَا کَانَ الْاَمْرُ کَذَالِکَ یہاں محذوف ہے۔

مُعْضِلَاتِه: مُعْضِلَات اِمُعْضِلَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ مشکل مسئلہ۔ جیسے کہا جاتا اَعْضَلَ الْمَرَضُ الطَّبِیْبَ کہ بیماری نے ڈاکٹر کو عاجز کردیا۔

مَطْوِیَّاتِ: مَطْوِیَّةٌ کی جمع ہے اور طَیٌّ سے مشتق ہے بمعنیٰ لپیٹنا۔ اصل میں مَطْوُوْیَاتٌ تھا پھر مَرْمِیٌّ والا قانون جاری ہوا تو مَطْوِیَّات ہوگیا بمعنیٰ لپٹی ہوئی چیزیں۔

مَکْنُوْنَاتِ: مَکْنُوْنَةٌ (چھپی ہوئی چیز) کی جمع ہے اور کَنَّ یَکِنُّ کَنًّا (ضَرَبَ) سے مشتق ہے بمعنیٰ مخفی اشیاء۔

تَوْجِیْه: توجیہ کے دو معنیٰ ہیں۔ (۱) کلام کو مطلوب کی طرف متوجہ کرنا۔ (۲) کلام کی وجوہِ صحت میں سے کسی ایک توجیہ کو ذکر کرنا۔

التَّنْقِیْح: تنقیح کا معنیٰ صفائی اور درخت سے زائد شاخیں کاٹنا ہے۔

تَدْقِیْق وَتَحْقِیْق: تدقیق کا لغوی معنیٰ باریک کرنا اور اصطلاح میں ان چھپی ہوئی باتوں کو نکالنا کہ جن کا سمجھنا مشکل ہو۔

❁ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسائل کو دلائل سے ثابت کرنے کو تحقیق کہتے ہیں اور دلائل کے مقدمات کو دلائل سے ثابت کرنے کو تدقیق کہتے ہیں۔

❁ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مطلوب کو زوائد سے خالی کرنے کا نام تدقیق ہے۔

غِبَّ: غین کے کسرہ کے ساتھ ظرف ہے اور عقیب (بعد) کے معنیٰ میں ہے۔

اِثْرَ: اثر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے اور بمعنیٰ عقیب (بعد) ہے۔

تَمْهِيْدِ: ایسی باتیں ذکر کرنا کہ جن پر مقصود کو سمجھنا موقوف ہو۔

كَشْحَ: كَشْح بمعنیٰ جنب ہے لیکن مجازاً اعراض کے معنیٰ میں ہے۔

اَلْاِطَالَةِ وَالْاِمْلَالِ: اطالۃ کا معنیٰ دراز کرنا اور املال کا معنیٰ پریشان کرنا، اکتاہٹ ڈالنا ہے۔

مُتَجَافِيًا: تجافی! باب تفاعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ دوری اختیار کرنا۔

اَلْاِقْتِصَادِ: توسط اور میانہ روی۔

اَلْاِطْنَابِ: کلام کو ضرورت سے زائد لانا۔

اَلْاِخْلَالِ: کلام کو اتنا مختصر لانا کہ مطلوب میں خلل واقع ہو۔

اَلرَّشَادِ: ہدایت، حق راستہ اور یہاں سبیل الرشاد سے مراد وہ راستہ جس پر اہل سنت و جماعت قائم ہیں۔

اَلْمَسْئُوْلُ: جس سے سوال کیا جائے، ذمہ دار۔

نَيْلِ: مصدر ہے بمعنیٰ پانا، حاصل کرنا۔ اَلْعِصْمَةِ: بچاؤ۔

اَلسَّدَادِ: وہ کشادہ اور واضح راستہ جو مقصود و مطلوب تک پہنچا دے۔

وَهُوَ حَسْبِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ: اس کی ترکیب یہ ہے کہ ھو مبتداء ہے، حسبی خبر ہے۔

﴿اعتراض﴾: حسبی مصدر ہے اور مصدر وصفِ محض ہوتا ہے جبکہ ھو ذات ہے تو وصف محض کا حمل ذاتِ محضہ پر نہیں ہوسکتا۔

﴿جواب﴾: یہاں پر حسبی مصدر ہے اور مصدر یا مبنی للفاعل ہوتا ہے یا مبنی للمفعول ہوتا ہے، اور یہاں پر یہ مصدر مبنی للفاعل ہے، اور فاعل ذات مع الوصف ہوتا ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذاتِ محضہ پر صحیح ہے۔

﴿فائدہ﴾: جس طرح مضارع پر اَنْ داخل ہو جائے تو وہ مضارع مصدر کی تاویل میں ہو جاتا ہے اسی طرح مصدر بھی کبھی مضارع کی تاویل میں ہو جاتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: نعم الوکیل میں تین احتمال ہیں (۱) کہ یا تو نعم الوکیل کا عطف ھو حسبی پر ہے (۲) یا صرف حسبی پر ہے اور حسبی مصدر! مضارع کی تاویل میں نہیں ہوگا (۳) یا یہ مصدر مضارع کی تاویل میں ہوگا اور یہ تینوں احتمال درست نہیں کیونکہ اگر نعم الوکیل کا عطف ھو ھو حسبی پر تو نعم فعل مدح ہے جو کہ اقسامِ انشاء میں سے ہے اور ھو حسبی جملہ خبریہ ہے تو جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر لازم آئے گا جو کہ درست نہیں اور اگر نعم الوکیل کا عطف حسبی پر کریں جو کہ بتاویل مضارع نہیں ہے تو پھر یہ مفرد ہے۔ تو جملہ کا عطف مفرد پر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اگر نعم الوکیل کا عطف حسبی بتاویل مضارع پر کریں تو حسبی جملہ خبریہ ہوگا، تو پھر وہی خرابی لازم آئیگی کہ جملہ خبریہ پر! جملہ انشائیہ کا عطف ہو جائیگا جو کہ درست نہیں۔

﴿جواب﴾: نعم الوکیل کا عطف ھو حسبی پر ہے اور رہی بات جملہ انشائیہ کے جملہ خبریہ پر عطف کی! تو یہاں درست ہے' کیونکہ یہاں ھو حسبی اگر چہ لفظاً جملہ خبریہ ہے لیکن یہ معنیٰ جملہ انشائیہ ہے یعنی اس کا معنیٰ ہے کہ "اللہ مجھے کافی ہو" اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر درست ہے۔

اور اگر نعم الوکیل کا عطف اس حسبی پر کریں جو بتاویل مضارع نہیں تو پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ جملہ کا عطف اس مفرد پر جو جملے کا حصہ ہو تو درست ہے، جیسے نعم الوکیل کا عطف اگر حسبی پر ہو اور حسبی، ھو مبتداء کی خبر ہے تو پھر نعم الوکیل بھی خبر ہوگی ھو مبتداء کی۔ تو نعم الوکیل کا عطف اس مفرد (حسبی) پر ہوا ہے' جو جملے یعنی ھو حسبی کا حصہ ہے، اور یہ درست ہے۔ اور اگر نعم الوکیل کا عطف اس حسبی پر کریں جو بتاویل مضارع ہو تو پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ جو مصدر مضارع کی تاویل میں ہو وہ انشاء ہوتا ہے، لہٰذا انشاء کا عطف انشاء پر ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمّٰى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتُسَمّٰى اَصْلِيَّةً وَاعْتِقَادِيَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰى يُسَمّٰى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ لِمَا اَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبَقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْكَامِ اِلَّا اِلَيْهَا وَبِالثَّانِيَةِ عِلْمَ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ

﴿ترجمہ﴾: جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والا حکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی احکام عملیہ کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ توحید وصفات کا مسئلہ اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

یاد رہے کہ اعلم کا استعمال تین چیزوں میں سے کسی ایک کے لئے ہوتا ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: کسی سوال مقدر کا جواب دینے کے لئے۔

2: کسی مقام پر سوال کرنے کے لئے۔

3: تحقیقی مقام کو ظاہر کرنے کے لئے۔ یہاں پر تیسری صورت ہے۔

✪ کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) احکام فرعیہ عملیہ۔ (۱) احکام اصلیہ اعتقادیہ۔

احکام فرعیہ عملیہ:

ان احکام کو کہتے ہیں کہ جن کا تعلق کَیفِیَّۃُ الْعَمَل کیساتھ ہو۔

کیفیۃ العمل سے مراد: وجوب، ندب، اباحت، حرمت کراہت وغیرہ ہیں۔

وجہ تسمیہ: احکام فرعیہ عملیہ کو فرعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام! احکام اصولیہ اعتقادیہ پر متفرع ہوتے ہیں اور ان کو عملیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ان کا تعلق عمل کیساتھ ہوتا ہے۔

احکامِ اصلیہ اعتقادیہ:

ان احکام کو کہتے ہیں کہ جن کا تعلق اعتقاد کیساتھ ہو۔

وجہ تسمیہ: ان احکام کو اصلیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام! احکام فرعیہ کے لئے اصل ہیں اور اعتقادیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہے۔

وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰی: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس علم میں احکام فرعیہ عملیہ بیان کئے جاتے ہیں اس علم کو علمِ الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے، علم الشرائع تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ احکام مستفاد من الشرع ہوتے ہیں اور علم الاحکام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ احکام جب مطلق ذکر کئے جاتے ہیں تو ان سے مراد احکام فرعیہ عملیہ ہوتے ہیں اس لئے اس علم کو علم الاحکام کہا جاتا ہے۔ اور جس علم میں احکام اصلیہ اعتقادیہ بیان کئے جاتے ہیں اس علم کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔ اس علم کو توحید اور صفات سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کے تمام مسائل میں اشہر ترین اور افضل ترین مسئلہ توحید وصفات کا ہے اس لئے اس علم کو علم التوحید والصفات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهٖ وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ اِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيْبِهِمَا اَبْوَابًا وَفُصُوْلًا وَتَقْرِيْرِ مَقَاصِدِهِمَا فُرُوْعًا وَاُصُوْلًا اِلٰى اَنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْبَغْيُ عَلٰى اَئِمَّةِ الدِّيْنِ وَظَهَرَ اخْتِلَافُ الْاٰرَاءِ وَالْمَيْلُ اِلَى الْبِدَعِ وَالْاَهْوَاءِ وَكَثُرَتِ الْفَتَاوٰى وَالْوَاقِعَاتُ وَالرُّجُوْعُ اِلَى الْعُلَمَاءِ فِى الْمُهِمَّاتِ فَاشْتَغَلُوْا بِالنَّظَرِ وَالْاِسْتِدْلَالِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ وَتَمْهِيْدِ الْقَوَاعِدِ وَالْاُصُوْلِ وَتَرْتِيْبِ الْاَبْوَابِ وَالْفُصُوْلِ وَتَكْثِيْرِ الْمَسَائِلِ بِاَدِلَّتِهَا وَاِيْرَادِ الشُّبَهِ بِاَجْوِبَتِهَا وَتَعْيِيْنِ الْاَوْضَاعِ وَالْاِصْطِلَاحَاتِ وَتَبْيِيْنِ الْمَذَاهِبِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَسَمَّوْا مَا يُفِيْدُ مَعْرِفَةَ الْاَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ وَمَعْرِفَةَ اَحْوَالِ الْاَدِلَّةِ اِجْمَالًا فِىْ اِفَادَتِهَا الْاَحْكَامَ بِاُصُوْلِ الْفِقْهِ وَمَعْرِفَةَ الْعَقَائِدِ

عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْكَلَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور متقدمین یعنی صحابہ کرام اور تابعین عظام آقائے دو جہاں ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ (کی ظاہری حیات) کے زمانہ کے قریب ہونے کی وجہ سے اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے کی وجہ سے اور قابل اعتماد شخصیات سے رجوع اور ان سے دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع ولاحکام اور علم التوحید والصفات) کو مدون کرنے اور باب وار، فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا اور راویوں کا اختلاف اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اور نئے نئے مسائل اور ان کے متعلق علماء کے فتاویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر و استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد و اصول تیار کرنے اور ابواب وفصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے اور انہوں نے اس علم کا نام جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے فقہ رکھا جو ادلہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں اس کا نام اصول فقہ رکھا اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: علم کلام کی تدوین اور فقہ کی تدوین تو بدعت ہے کیونکہ ان علوم کی تدوین آقائے دو جہاں ﷺ کی ظاہری حیاتِ مبارکہ کے اندر نہیں تھی پھر صحابہ کرام اور تابعین وتبع تابعین کے ادوار کے اندر بھی نہیں تھی اور ہر بدعت گمراہی ہوتی ہے اور گمراہی سے احتراز ضروری ہوتا ہے لہٰذا علم کلام سے بھی احتراز ضروری ہوا۔

﴿جواب﴾: تدوین علم کلام بدعت نہیں کیونکہ یہ بدعت اس وقت ہوتی جب اس کا اثر اور علامت آقائے دو جہاں ﷺ، صحابہ کرام اور تابعین عظام کے زمانۂ پاک میں نہ ہو حالانکہ یہ علم آقائے دو جہاں ﷺ کے زمانۂ اقدس میں تھا لیکن بات اتنی ہے کہ صحابہ کرام کے عقائد حضور ﷺ کی صحبت کی برکت سے پاک وصاف تھے، ایسے ہی تابعین عظام کے عقائد بھی آپ ﷺ زمانہ پاک کی قربت کی وجہ سے پاک وصاف تھے، اگر کوئی مسئلہ انہیں درپیش آتا بھی تھا تو وہ بڑے صحابہ کرام کی طرف رجوع فرمالیتے تھے اور اپنے شکوک وشبہات دور فرمالیا کرتے تھے اسی وجہ سے اختلافات کا وقوع بھی ان میں بہت کم ہوا کرتا تھا، پس اسی وجہ سے یہ لوگ علم کلام اور فقہ کی تدوین سے بے نیاز رہے اور انہیں ان دونوں علوم کے ابواب اور فصول کو ترتیب دینے اور ان کے اصول وفروع کو بیان کرنے کی حاجت نہیں تھی۔

رفتہ رفتہ جب آقائے دو جہاں ﷺ کا زمانہ دور ہوتا گیا، مسلمانوں کے درمیان فتنے بڑھنے لگے، اور حکمرانوں نے اہل حق پر ظلم وستم کرنا شروع کر دیا، اور لوگوں کا رجحان خواہشات کی طرف بڑھنے لگا، اور مختلف فرقے (معتزلہ، قدریہ

،مشبہ، روافض، خوارج، معطلہ وغیرہ) پیدا ہو گئے ،اور لوگ دین میں اپنی آراء قائم کرنے لگے اور اہم مسائل میں علماء کی طرف رجوع کرنے لگے، تو علماء ،نظر و استدلال اور اخذ و استنباط میں مشغول ہو گئے اور ان مسائل کو ابواب اور فصول میں ترتیب دینے لگے اور ان دونوں علوم کی تدوین میں مشغول ہو گئے ، تو انہوں نے اصطلاحات ،اوضاع اور اختلاف مذاہب کو بیان کیا اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات اور ان کے جوابات دیئے۔

✿ جس علم میں احکام عملیہ کی معرفت ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتی ہے اسے فقہ کے نام سے موسوم کیا اور جس علم میں احکام کی معرفت اجمالی دلائل سے ہوتی ہے اسے اصولِ فقہ کے نام سے موسوم کر دیا اور جس علم میں عقائد کی معرفت ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتی ہے اس علم کو علم الکلام کے نام سے موسوم کر دیا۔

اِلٰی اَنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ الخ: کہ پہلے نیک اور ثقہ لوگ موجود تھے اختلاف نہیں تھا جوں جوں آقائے دو جہاں ﷺ کا دور !دور ہوتا گیا مختلف قسم کے مسائل اور اختلافات ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ فتنوں کا ظہور ہوا اور فتنوں سے مراد معتزلہ اور خوارج کے فتنے ہیں۔

وَالْبَغْیُ عَلٰی اَئِمَّةِ الدِّیْنِ الخ: متعدد ائمہ کرام پر ظلم ہوا بالخصوص حضرت امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کو سخت سزائیں دی گئیں جب قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ پیش آیا، یہ وہ زمانہ تھا کہ امام اعظم علیہ الرحمۃ وصال فرما چکے تھے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ مصر چلے گئے تھے اور حکومت کی باگ دوڑ معتزلہ کے ہاتھ میں تھی پس سارا بوجھ امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کو اٹھانا پڑا۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے لیکن امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ نے ان کے خلاف فتویٰ دیا اور یہی اہل سنت و جماعت کا عقیدہ و نظریہ ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام نفسی !وہ کلام جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے جو الفاظ اور صوت کے قبیل سے نہیں (۲) کلام لفظی وہ کلام ہے جو الفاظ اور اصوات کے قبیل سے ہے۔ کلام لفظی تو ہمارے اور معتزلہ دونوں کے نزدیک حادث ہے لیکن کلام نفسی ہمارے نزدیک حادث نہیں بلکہ قدیم ہے جبکہ معتزلہ اسے بھی حادث مانتے ہیں پس وہ اس اختلاف پر امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کو ہر روز کوڑے مارتے ......حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ اپنے اس موقف پر ڈٹے رہے اور سزائیں جھیل جھیل کر شہید ہو گئے۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ:

آپ رحمۃ اللہ علیہ کی کنیت ابو عبد اللہ ہے اور اسم گرامی احمد ہے، اور والد ماجد کا اسم گرامی محمد ہے اور دادا جان کا اسم گرامی حنبل ہے، لیکن آپ رحمۃ اللہ علیہ احمد بن محمد کہلانے کی بجائے احمد بن حنبل کہلاتے ہیں، شاید اس وجہ سے کہ احمد بن محمد کہلانے کی صورت میں احمد اور محمد جو آقائے دو جہاں کے اسمائے گرامی ہیں ان میں تغایر متحقق ہو گا جو کہ از روئے ادب مصطفیٰ ﷺ درست نہیں، لہٰذا کوئی حرج نہیں کہ میں ہی اپنے والد کے نام کی جگہ دادے کا نام رکھ لیتا ہوں تاکہ احمد اور محمد یہ دونوں نام متغائر نہ ہوں، آپ رحمۃ اللہ علیہ ائمہ اربعہ میں سے ایک امام ہیں، آپ رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت با سعادت بغداد میں ہوئی اور

241ھ میں آپ رحمۃ اللہ علیہ کا وصال ہوا۔

❁ اللہ رب العزت نے علماء اور ائمہ کرام کی قربانیوں کی خاطر معتزلہ کو دنیا سے ہی ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا کہ ان کا ایک فرد بھی دنیا کے کسی بھی کونے نہیں بچا وہ اس طرح ختم ہو گئے جیسے عنقاء نامی پرندہ ایک نبی علیہ السلام کی دعا سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا تھا۔

اَلْبِدَعِ: بدعت کی جمع ہے، اور بدعت سے مراد ہر نیا عقیدہ جس کا وجود عہدِ رسالتِ مآب ﷺ میں نہ ہو۔

كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ کا مفہوم

بالعموم لوگ كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ کا مفہوم و معنیٰ یہ مراد لیتے ہیں کہ ہر نیا عمل یا کام گمراہی ہے یعنی اپنی بصیرت و بصارت کا سارا زور شور صرف ''بدعۃ'' پر لگاتے ہیں حالانکہ اس کے ساتھ ساتھ حدیث میں لفظ ''ضلالۃ'' کا بھی ہے جو کہ قابلِ غور ہے...... یاد رکھ لیں! عمل کی خرابی سے انسان گمراہ نہیں ہوتا...... کوئی نماز نہ پڑھے، یا کوئی روزہ نہ رکھے تو گمراہ نہیں بلکہ گناہگار ہے...... گمراہ تب بنتا ہے جب اس کا عقید غلط ہو جائے تو یاد رکھ لیں حضور ﷺ یہ نہیں فرما رہے کہ ہر نیا کام گمراہی ہے بلکہ حضور ﷺ یہ فرما رہے ہیں کہ ہر نیا عقیدہ گمراہی ہے۔ بس یہی وجہ ہے کہ ہم (اہلِ سنت و جماعت) نے جس جس کو بھی گمراہ کہا ہے عمل کی بناء پر نہیں کہا ہے بلکہ عقیدے کی بناء پر کہا ہے۔

وَالْاَهْوَاءِ: هَوٰی کی جمع ہے، ناجائز چیزوں کی طرف نفس کا میلان هَوٰی کہلاتا ہے۔

بدعقیدگی پر مشتمل اُس دور میں چھ فرقے ہوئے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) جبریہ۔ (۲) قدریہ۔ (۳) روافض۔

(۴) خوارج۔ (۵) مُعَطِّلَہ (۶) مُشَبِّہَہ

اَلْفَتَاوٰی: فتوی کی جمع ہے اور فتویٰ! فتی سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ طاقتور جوان ہے، فتویٰ کو فتویٰ اس لئے کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں مسائل کو قوت دیتا ہے۔

اَلْفِتَنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ: بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ کہہ کر اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ معتزلہ کافر نہیں، صرف گمراہ ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهٖ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِيْ كَذَا وَكَذَا وَلِاَنَّ مَسْأَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ اَشْهَرَ مَبَاحِثِهٖ وَاَكْثَرَهَا نِزَاعًا وَجِدَالًا حَتّٰى اَنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيْرًا مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَلِاَنَّهٗ يُوْرِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِيْ تَحْقِيْقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَاِلْزَامِ الْخُصُوْمِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَاسِفَةِ وَلِاَنَّهٗ اَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُوْمِ الَّتِيْ اِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتُتَعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِسْمُ لِذٰلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِهٖ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلٰى غَيْرِهٖ تَمَيُّزًا وَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَاِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ

الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرُهٗ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَالتَّأَمُّلِ وَلِاَنَّهٗ اَكْثَرُ الْعُلُوْمِ نِزَاعًا وَخِلَافًا فَيَشْتَدُّ افْتِقَارُهٗ اِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِيْنَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ وَلِاَنَّهٗ لِقُوَّةِ اَدِلَّتِهٖ صَارَ كَاَنَّهٗ هُوَ الْكَلَامُ دُوْنَ مَاعَدَاهُ مِنَ الْعُلُوْمِ كَمَا يُقَالُ لِلْاَقْوٰى مِنَ الْكَلَامَيْنِ هٰذَا هُوَ الْكَلَامُ وَلِاَنَّهٗ لِابْتِنَائِهٖ عَلَى الْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ اَكْثَرُهَا بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ اَشَدَّ الْعُلُوْمِ تَاْثِيْرًا فِي الْقَلْبِ وَتَغَلْغُلًا فِيْهِ فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلْمِ وَهُوَ الْجَرْحُ وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهٖ مَعَ الْفِرَقِ الْاِسْلَامِيَّةِ خُصُوْصًا الْمُعْتَزِلَةِ لِاَنَّهُمْ اَوَّلُ فِرْقَةٍ اَسَّسُوْا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهٖ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرٰى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ فِيْ بَابِ الْعَقَائِدِ

﴿ترجمہ﴾: اس علم کا نام کلام رکھا اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول الكلام في كذا و كذا ہوا کرتا ہے (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے) اور اس لئے کہ کلام الٰہی کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سے سب سے زیادہ مشہور مسئلہ تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت و لاجواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ کیلئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کیلئے یہ نام اسی علم کیساتھ خاص کر دیا گیا اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اسلئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اسلئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلے میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے اس بناء پر یہ علم مخالفین کیساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی وجہ سے اس علم کلام کی احتیاج زیادہ ہے، اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے لہٰذا اس کو اس کلام کیساتھ موسوم کیا گیا جو کلم سے مشتق ہے اور کلم کے معنی زخمی کرنا ہے اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔ اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کیساتھ تھا اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہیں جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ کرام کی جماعت عمل پیرا رہی۔

﴿تشریح﴾:

لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کی آٹھ وجوہِ تسمیہ بیان کرنی ہیں۔

1: یہاں (لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِہٖ) سے پہلی وجہ تسمیہ بیان کی جارہی ہے کہ متقدمین کی کتب میں اس فن کی مباحث کا عنوان "بَابُ کَذَا" یا "فَصْلٌ فِیْ کَذَا" کی بجائے لفظِ کلام ہوا کرتا تھا مثلاً وہ اثباتِ نبوت کا عنوان "اَلْکَلَامُ فِیْ اِثْبَاتِ النُّبُوَّۃِ" دیتے، ایسے ہی قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا عنوان "اَلْکَلَامُ فِیْ مَسْئَلَۃِ خَلْقِ الْقُرْآنِ" ہوا کرتا تھا پس تَسْمِیَۃُ الْعِلْمِ بِلَفْظِ عُنْوَانِ مَبَاحِثِہٖ (کہ علم کا نام اس علم کی مباحث کے نام پر رکھ دیا گیا) کے طور پر اس علم کا نام "کَلَام" رکھ دیا گیا۔

2: وَلِاَنَّ مَسْأَلَۃَ الْکَلَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے کہ اس علم میں مسئلہ کلام مشہور ترین مباحث میں سے ہے پس یہ تسمیۃ الکل باسم الجزء ہوا یعنی کل کا نام اس کی جزء کے نام پر رکھ دیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اس علم کو علم التوحید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ توحید وصفت کا مسئلہ بہت اہم ہے، اب یہاں کہا جارہا ہے کہ اس علم کو کلام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کلام کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔

﴿جواب﴾: شہرت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی۔(۲) اضافی۔ توحید وصفات کے مسئلے کو شہرتِ حقیقی حاصل ہے اور کلام کے مسئلے کو شہرتِ اضافی حاصل ہے۔

3: وَلِاَنَّہٗ یُوْرِثُ قُدْرَۃً عَلَی الْکَلَامِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی تیسری وجہ بیان کرنی ہے کہ یہ فن مسائل شرعیہ کے اثبات میں قدرت علی التکلم کا سبب ہے اور اسی علم کی وجہ سے تکلم کا ایسا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مدمقابل لاجواب ہو جاتا ہے جیسا کہ فلاسفہ کے لئے فلسفی مسائل کے اثبات میں منطق سبب ہے اسی مناسبت کی وجہ سے اس پورے فن کا نام کلام رکھ دیا گیا تو یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہوا۔

4: وَلِاَنَّہٗ اَوَّلُ مَایَجِب الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی چوتھی وجہ بیان کرنی ہے کہ اولا علومِ اسلامیہ میں سے جس چیز کو سکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں ان کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب کلام ہے پس تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے اس علم کو علم کلام کہہ دیا۔ رہی یہ بات کہ بقیہ علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم سے حاصل ہوتے ہیں لیکن انہیں اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا؟...... ہاں اس لئے تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔

5: وَلِاَنَّہٗ اِنَّمَایَتَحَقَّقُ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی پانچویں وجہ بیان کرنی ہے کہ دیگر علوم تو مطالعہ اور فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور ہو سکتے ہیں لیکن یہ علم کلام کے تکرار، بحث و مباحثہ، مناظرہ، اور دلائل کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔

6: وَلِاَنَّہٗ اَکْثَرُ الْعُلُوْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی چھٹی وجہ بیان کرنی ہے کہ اس علم میں نزاع اور اختلاف بہت زیادہ ہے۔

﴿سوال﴾: علم الکلام سے زیادہ اختلاف تو علم فقہ میں ہے؟

جواب: علم فقہ کا اختلاف صرف فروعات کا اختلاف ہوا کرتا ہے جبکہ علم کلام کا اختلاف اصول اور عقائد کا اختلاف ہوا کرتا ہے۔اور دوسری بات یہ ہے کہ علم فقہ کے تمام اختلافات مذاہب اربعہ پر مشتمل ہیں جبکہ علم کلام میں اختلاف کرنے والے فرقوں کی تعداد 73 تک جا پہنچتی ہے، لہٰذا اس علم کا اختلاف ونزاع علم فقہ کے اختلاف سے کہیں زیادہ ہے۔

7: وَلِاَنَّهٗ لِقُوَّةِ اَدِلَّتِهٖ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی ساتویں وجہ بیان کرنی ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں، اتنے مضبوط اور قوی دلائل کسی اور علم وفن کے نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں قوی کلام کے بارے میں ہی کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے، لہٰذا کلام کہلانے کے مستحق تو تمام علوم تھے لیکن یہ اپنے دلائل کی قوت کی بناء پر ایسے ہو گیا کہ دیگر علوم اس کے مقابلے میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں ہیں۔

8: وَلِاَنَّهٗ لِابْتِنَائِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی آٹھویں وجہ بیان کرنی ہے کہ اس علم کے دلائل مضبوط اور قطعی ہیں کہ وہ دل پر زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں پس اس لئے اس علم کا نام علم الکلام رکھا گیا کیونکہ کلم زخمی کرنے کو کہتے ہیں۔

وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کی تقسیم کرنی ہے۔کہ علم کلام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) متقدمین کا علم کلام۔(۲) متاخرین کا علم کلام۔متقدمین کا علم کلام خالصۃً ادلۂ سمعیہ اور نقلیہ پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی جبکہ متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ اور علم منطق کی آمیزش اس لئے ہوئی کہ جب باطل فرقوں نے منطق اور فلسفے کو سیکھ کر اسلام پر اعتراضات کرنے شروع کر دیئے تو متأخرین علماء نے مجبوراً علم منطق اور فلسفہ کو نصاب میں داخل کروایا تاکہ معتزلہ اور فلاسفہ کے غلط اور بے بنیاد اعتراضات کا ان کی زبان میں اور فن میں مقابلہ کیا جائے لہٰذا متأخرین کے علم کلام میں علم فلسفہ اور علم منطق داخل وشامل ہوا جبکہ متقدمین کو یہ مسئلہ درپیش نہیں تھا اس لئے ان کے بیان کردہ علم کلام میں علم منطق اور علم فلسفہ کی ملاوٹ وآمیزش نہیں تھی اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام نقلی بھی کہا جا سکتا ہے۔

وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهٖ اس سے پہلے شارح علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ سے یہ بیان کیا تھا کہ متقدمین کے علم کلام میں نقل کو عقل پر غلبہ تھا اب اس کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ متقدمین کو صرف اسلامی فرقوں میں سے معتزلہ، خوارج اور روافض کی مخالفت کا سامنا تھا جن میں سے ہر ایک کا کتاب وسنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے مقابلے میں کتاب وسنت سے استدلال کافی تھا اس سے باہر جانے کی ضرورت نہیں تھی۔

لِاَنَّهُمْ اَوَّلُ فِرْقَةٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متقدمین معتزلہ کیساتھ زیادہ اختلاف کیوں رکھتے تھے؟ تو متقدمین کا زیادہ اختلاف معتزلہ کیساتھ اس لئے ہوتا تھا کہ سب سے پہلے معتزلہ نے صحابہ کرام اور تابعین کے طرز استدلال سے اختلاف کیا ہے۔

متقدمین اور متأخرین کون اور کب سے

اس امر میں علماء کا اختلاف رہا ہے کہ متأخرین کا دور کب سے شروع ہوتا ہے اور متقدمین کا دور کہاں جا کر ختم ہو جاتا ہے، بعض أئمہ کرام کی تحقیق کے مطابق 220 ہجری تک متقدمین کا دور ہے اور اس کے بعد متأخرین کا دور شروع ہو جاتا ہے جبکہ علامہ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ کے نزدیک متقدمین کا دور 310 ہجری پر ختم ہوتا ہے، بعدازاں متأخرین کا دور شروع ہوتا ہے اور بعض أئمہ کرام کہتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ متقدمین اور متأخرین کے مابین حد فاصل ہیں، آپ علیہ الرحمۃ کی وفات 330 ہجری میں ہوئی پس یہ قول علامہ ابن حجر عسقلانی کے قول کے انتہائی قریب ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَذٰلِكَ لِاَنَّ رَئِيْسَهُمْ وَاصِلُ بْنُ عَطَا اِعْتَزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصَرِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَيُقَرِّرُ اَنَّ مَنِ ارْتَكَبَ الْكَبِيْرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَيُثْبِتُ الْمَنْزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ قَدِ اعْتَزَلَ عَنَّا فَسَمُّوْا الْمُعْتَزِلَةَ وَهُمْ سَمُّوْا اَنْفُسَهُمْ اَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيْدِ لِقَوْلِهِمْ بِوُجُوْبِ ثَوَابِ الْمُطِيْعِ وَعِقَابِ الْعَاصِيْ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ عَنْهُ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یوں ہوا کہ اس کا سردار واصل بن عطا حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا اس حال میں کہ وہ یہ ثابت کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور اس طرح وہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہو گیا چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انہوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَذٰلِكَ لِاَنَّ رَئِيْسَهُمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مذہب معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کیوں کہا جاتا ہے؟

اہل سنت کے ہاں اعمال! ایمان کامل کا جزء ہیں لیکن نفس ایمان کا جزء نہیں یہی وجہ ہے اعمال میں کوتاہی کرنے والا شخص بھی ہمارے نزدیک اگرچہ کاملاً مومن نہیں لیکن ایمان سے خارج نہیں ہے یعنی وہ بھی مومن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک اعمال! نفس ایمان کا جزء ہیں حتی کہ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب شخص ایمان سے خارج ہے لیکن کفر میں داخل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک کفر کی حقیقت مَاجَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ تکذیب کرنا ہے جو نہیں پائی گئی۔

✿ یہی وجہ تھی کہ جب ایک شخص امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے پاس آیا اور اس نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں دو جماعتیں ظاہر ہوئیں ہیں جن میں سے ایک کا خیال ہے کہ ''گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شخص کافر ہے'' جبکہ دوسری جماعت کا

خیال ہے کہ ''ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ کرنا مضر نہیں'' پس آپ فرمائیں کہ ہم کس کا عقیدہ اپنائیں؟ حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے تھوڑی دیر کے لئے تفکر کیا، وہیں آپ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے ''واصل بن عطاء'' نے کہا کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شخص نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اسی جملے کا بار بار تکرار کرنے لگا اور کہنے لگا کہ اگر ایسا شخص بغیر توبہ کے مرگیا تو جہنم میں داخل ہوگا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا یعنی اس نے کفر اور ایمان کے درمیان ایک واسطہ اور درجہ ثابت کردیا جس کو وہ مَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر کوئی شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا اور بغیر توبہ کے مرگیا تو وہ کافر کی طرح مُخَلَّدٌ فِي النَّارِ ہے اور اگر وہ توبہ کرکے مرگیا تو وہ مُخَلَّدٌ فِي الْجَنَّةِ ہے۔

وَيُثْبِتُ الْمَنْزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ الخ: یعنی معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کرتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: قرآن مجید سے تو مَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ ثابت ہے جسے قرآن مجید نے اَعْرَاف سے تعبیر کیا ہے کہ وہ جنت اور جہنم کے درمیان ایک مقام ہے تو اس کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے؟

﴿جواب﴾: اعراف! جنت اور جہنم کے درمیان ایک درجے کا نام ہے نہ کہ ایمان اور کفر کے درجے کا نام، جبکہ معتزلہ تو ایمان اور کفر کے درمیان درجہ مانتے ہیں۔

معتزلہ کو معتزلہ کہنے کی وجوہ:

1: واصل بن عطاء کی بات کو سن کر امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے فرمایا قَدِ اعْتَزَلَ عَنَّا وَاصِلٌ کہ ''واصل! تو ہم سے الگ ہوگیا ہے''۔ پس اسی وجہ سے ان کا اور ان کے پیروکاروں کا نام معتزلہ پڑ گیا۔

2: امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کی مجلس میں بیٹھے ان کے ساتھی ''عمر بن عبید'' نے واصل بن عطاء سے کہا اِعْتَزَلْتُ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصَرِيِّ وَاتَّبَعْتُكَ کہ ''میں امام حسن بصری کی مجلس سے الگ ہو کر اے واصل بن عطا تیرا پیروکار ہوتا ہوں''۔ پس اسی وجہ سے ان کا اور ان کے پیروکاروں کا نام معتزلہ پڑ گیا۔

3: معتزلہ کا معنیٰ ہے جدا ہونے والی، چونکہ یہ جماعت بھی اہل سنت کے عقائد سے جدا ہوئی، پس اسی وجہ سے ان کا اور ان کے پیروکاروں کا نام معتزلہ پڑ گیا۔

وَهُمْ سَمَّوْا اَنْفُسَهُمْ الخ: ان لوگوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے۔

اصحاب العدل:

اصحاب العدل کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار بندے کو ثواب دینا اور گناہگار بندے کو سزا دینا واجب ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے لیکن ہم اہل سنت جواباً یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اطاعت گزار اور گناہگار سب ہی اسی کے بندے ہیں اور مخلوق ہیں اور مالک کو اپنی مخلوق میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے

لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کسی پرہیزگار کو جہنم میں گرادیں تو یہ اس کے عدل کے خلاف نہیں اور اور گر کسی گناہگار کو جنت عطا کردیں تو یہ اس کا فضل وکرم ہے، اس ذات پر کسی کے لئے کچھ واجب ولازم نہیں۔

اصحاب التوحید:

اصحاب توحید کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی سے صفاتِ قدیمہ مثلاً علم، حیاۃ، قدرت، سمع، بصر وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی نفی ہی توحید کا تقاضا ہے ورنہ تعددِ قدماء لازم آئیگا اور یہ توحید کے خلاف ہے جبکہ ہم اہلِ سنت وجماعت کہتے ہیں کہ متعدد ذوات کو قدیم ماننا تو توحید کے خلاف ہے لیکن متعدد صفات کو قدیم ماننا یہ توحید کے منافی نہیں۔

❁ مُعْتَزِلَةٌ باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ ''الگ ہونے والی جماعت''۔

امام حسن بصری علیہ الرحمۃ:

امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے والد کا اسم گرامی یسار جو کہ مشہور صحابی ہیں اور حضرت سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے، اور والدہ کا اسم گرامی ام خیرہ ہے، آپ کی ولادت باسعادت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت کے آخری دو سالوں میں ہوئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب سیدنا فاروق اعظم کی شہادت ہوئی اس وقت آپ کی عمر یا ک تقریباً دو سال تھی، آپ کی کنیت ابوسعید ہے، تابعی ہیں، آپ مدینہ پاک میں رہے تا آنکہ حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ شہید ہوگئے، تو پھر بصرہ تشریف لے گئے، پس بصرہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے بصری کہلاتے ہیں (بصری بکسر الباء اور بفتح الباء دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے) حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت انس بن مالک، حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت کرتے ہیں، اور حضرت علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خاص شاگردوں میں سے ہیں، محدث ہونے کے ساتھ ساتھ فقیہ بھی ہیں، آپ نے صحابہ کرام کی ایک بہت بڑی جماعت سے ملاقات فرمائی ہے، آپ خود فرماتے ہیں کہ ہم نے خراسان کے جہاد میں شرکت کی ہے اور ہماری فوج میں 300 صحابہ کرام تھے، آپ کے بیشمار فضائل ہیں، علمائے کرام فرماتے ہیں کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کی گفتگو انبیاء کی گفتگو کے مشابہہ تھی، آپ کی مجلس میں ہمیشہ آخرت کے موضوع پر بات ہوتی تھی دنیا کا بالکل ذکر ہی نہیں ہوتا تھا، حضرت ابوبردہ فرماتے ہیں کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ سے بڑھ کر کوئی صحابہ کرام کے مشابہہ نہیں تھا آپ کی والدہ محترمہ ام خیرہ رضی اللہ عنہا! حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ تھیں، آپ کے بچپن میں جب وہ موجود نہ ہوتیں اور آپ دودھ کی طلب میں روتے تو ام المؤمنین سیدہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آپ کو اپنا دودھ پلاتیں، ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ علم وعمل میں جو آپ کو اتنا اونچا مقام ملا ہے یہ یقیناً اسی دودھ کی برکت اور عظمت کی وجہ سے ہے۔ آپ! نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پیچھے نماز بھی پڑھی ہے، اور ان سے ملاقات بھی کی ہے اور 14 سال کی عمر میں حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کے دستِ مبارک پر بیعت فرمائی ہے۔ ماہ رجب میں 110 ہجری میں 90 سال کی عمر میں آپ کا

وصال ہوا۔

واصل بن عطاء

واصل بن عطا رئیس المعتزلہ ہیں، ان کی کنیت حذیفہ اور لقب غزال ہے، ان کی ولادت 80 ہجری میں ہوئی اور وفات 131 ہجری میں ہوئی، عبدالملک اور ھشام بن عبدالملک کے دور میں ہوئے ہیں، امام بصری علیہ الرحمۃ کے شاگرد ہیں انتہائی فصیح و بلیغ اور ذہین وفطین تھے بالعموم ایسے لوگ پیچھے اور نیچے رہ جاتے ہیں پس یہ بھی گستاخی اور بے ادبی کی وجہ سے گمراہ ہو گئے، اللہ تعالیٰ ان کی اور ان کے متبعین کی لغزش معاف فرمائے اور انہیں جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائے۔

✪ یاد رہے معتزلی گمراہ ضرور ہیں لیکن کافر نہیں اور ہر گمراہ کا کافر ہونا ضروری نہیں، پس گمراہ کے لئے اس کی زندگی میں ہدایت کی اور بعداز وفات بخشش ومغفرت کی دعا کی جاسکتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا فِیْ عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّثُوْا بِاَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِیْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاُصُوْلِ وَالْاَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اِلٰی اَنْ قَالَ الشَّيْخُ اَبُوالْحَسَنِ الْاَشْعَرِيُّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبِیْ عَلِيِّ الْجُبَائِيِّ مَا تَقُوْلُ فِیْ ثَلٰثَةِ اِخْوَةٍ مَاتَ اَحَدُهُمْ مُطِيْعًا وَالْاٰخَرُ عَاصِيًا وَالثَّالِثُ صَغِيْرًا فَقَالَ اِنَّ الْاَوَّلَ يُثَابُ فِی الْجَنَّةِ وَالثَّانِیْ يُعَاقَبُ بِالنَّارِ وَالثَّالِثُ لَا يُثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ فَقَالَ الْاَشْعَرِيُّ فَاِنْ قَالَ الثَّالِثُ يَارَبِّ لِمَ اَمِتَّنِیْ صَغِيْرًا وَمَا اَبْقَيْتَنِیْ اِلٰی اَنْ اَكْبَرَ فَاُوْمِنَ بِكَ وَاُطِيْعَكَ فَاَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُوْلُ الرَّبُّ اِنِّیْ كُنْتُ اَعْلَمُ مِنْكَ اَنَّكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَكَانَ الْاَصْلَحُ لَكَ اَنْ تَمُوْتَ صَغِيْرًا فَقَالَ الْاَشْعَرِيُّ فَاِنْ قَالَ الثَّانِیْ يَارَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْنِیْ صَغِيْرًا لِئَلَّا اَعْصِیَ لَكَ فَلَا اَدْخُلَ النَّارَ فَمَاذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ فَبُهِتَ الْجُبَائِيُّ وَتَرَكَ الْاَشْعَرِيُّ مَذْهَبَهٗ فَاشْتَغَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهٗ بِاِبْطَالِ رَأْيِ الْمُعْتَزِلَةِ وَاِثْبَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَمَضٰی عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَسُمُّوْا اَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

﴿ترجمہ﴾: پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول واحکام میں وہ فلاسفہ کے دامن سے لپٹ گئے اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کے مرا دوسرا گنہگار ہو کر اور تیسرا بچپن میں ہی مر گیا تو استاذ (ابوعلی) نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ ہی عذاب اس پر شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ میرے پروردگار تو نے مجھے بچپن میں ہی کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا تاکہ میں بھی آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا، تو پروردگار کیا فرمائے گا؟ اس پر استاذ (ابوعلی) نے کہا کہ پروردگار

فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہو جاتا تو تو نافرمانی کرتا اور جہنم میں داخل ہو جاتا اس لئے تمہارے حق میں بچپن میں ہی مر جانا بہتر تھا تو شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن میں ہی کیوں نہ مار دیا کہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پروردگار کیا جواب دے گا؟ اس پر ابو علی جبائی ہکا بکا ہو کر رہ گئے اور شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے ان کا مذہب ترک کر دیا اور اپنے متبعین کیساتھ معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا ہے اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی ہے اسلئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام میں فلسفہ کے داخل ہونے کی وجہ اور شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے مذہبِ اعتزال کو چھوڑنے کی وجہ بیان کرنی ہے۔

✿ جیسا کہ ماقبل میں گذرا کہ حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے زمانہ پاک میں معتزلہ کا ظہور ہو گیا تھا بعد ازاں جب خلفائے بنو عباس کا دور آیا تو 137 ہجری میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ بنا اور فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا، اس دور میں مسلمانوں نے پہلی دفعہ فلسفہ سے تعارف کیا اور کتب فلسفہ پڑھ کر اسے اپنایا اور اپنے دعووں پر فلسفی دلائل قائم کئے اور نیا طرزِ استدلال سامنے آیا...... دیگر مذاہب کے علماء و متکلمین سے جب اختلاط ہوا تو اس کے نتیجہ میں خلق قرآن، جبر وقدر، رأیت باری تعالیٰ جیسے نئے نئے مسائل وجود میں آئے، اور دینی فلسفیوں کے اس گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے لیکن پھر بھی ہارون الرشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا، پھر 198 ہجری میں مامون نے مسندِ خلافت سنبھالی، یہ شخص مذہبِ اعتزال کا بڑا حامی تھا، اس لئے اس کے دور میں اس مذہب کی خوب نشر و اشاعت ہوئی، اور حکومتی سرپرستی حاصل ہوئی، مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے خلق قرآن کے سلسلے میں انہیں طاقت کے زور پر معتزلہ بنانے کی کوشش کی حتیٰ کہ بعض محدثین کرام کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی پاداش میں قتل کروا دیا گیا۔

مامون کے مر جانے کے بعد خلیفہ معتصم باللہ اور خلیفہ واثق باللہ نے مامون کی وصیت کے مطابق معتزلہ کا مذہب اختیار کر کے اس کی ترویج و اشاعت کی اور خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ پر ظلم و ستم کئے تا آنکہ وہ شہید ہو گئے پھر خلیفہ متوکل باللہ مسندِ خلافت پر فائز ہوا، یہ حضرت سیدنا امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کا بڑا معتقد اور محبّ تھا اور مذہبِ اعتزال سے بری و بیزار تھا اس نے خلافت سنبھالتے ہی معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا۔

اب خلق قرآن کا مسئلہ اگرچہ دب گیا تھا لیکن پھر بھی معتزلانہ کچھ مسائل زندہ تھے جن میں معتزلی فلسفیانہ طرزِ استدلال کر کے ضعیف الایمان لوگوں کو گمراہ کرتے، ضعیف الایمان لوگ یہ سمجھتے کہ شاید معتزلہ دقیق النظر ہیں اور یہ بات کی گہرائی تک چلے جاتے ہیں یہ سلسلہ چلتا رہا حتی کہ امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ 241 ہجری میں وصال فرما گئے، اور ابھی تک

حنابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت ابھری نہیں تھی، جو اس صورتحال کا ڈٹ کر مقابلہ اور سامنا کرتی۔
بالآخر تقریباً 20 سال بعد 260 ہجری میں اللہ رب العزت نے امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کی صورت میں وہ جامع شخصیت اہل سنت کو عطا فرمائی......

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ:

حضرت امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ حضرت سیدنا موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے تھے، آپ کا سلسلہ نسب یوں ہے علی بن اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن عبداللہ بن ہلال بن ابو بردہ بن ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قوم یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ 260 ہجری میں بصرہ میں پیدا ہوئے، آپ کا اسم گرامی علی اور کنیت ابوالحسن اور والد گرامی کا اسم گرامی اسماعیل تھا جو کہ آپ علیہ الرحمۃ کے بچپن میں وصال فرما گئے تو آپ کی والدہ محترمہ نے وقت کے مشہور و معروف متکلم اور مذہبِ اعتزال کے زبردست حامی ابوعلی جبائی (یعنی محمد بن عبدالوہاب جو بصرہ کے معتزلہ میں سے ہیں اور تیسری صدی کے آواخر میں اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتزلہ کے رئیس رہے...... جبابا کی تشدید اور تخفیف دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور یہ ایک بستی کا نام ہے ابوعلی جبائی کی وفات 303 ہجری میں ہوئی) سے نکاح کرلیا، پس امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے ان (ابوعلی جبائی) کی گود میں پرورش پائی، ابوعلی جبائی کامیاب مدرس اور مصنف ضرور تھے لیکن بیان وزبان میں فصاحت و بلاغت نہیں تھی، جبکہ امام ابو الحسن اشعری علیہ الرحمۃ انتہائی فصیح و بلیغ اور حاضر جواب تھے پس ابوعلی جبائیؒ انہیں مناظروں کے لئے آگے رکھتے تھے، حالات و واقعات سے صاف ظاہر تھا کہ حضرت امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ مذہبِ اعتزال کی ترویج واشاعت میں ابوعلی جبائی سے بھی آگے نکل جائینگے لیکن قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا پس وہ واقعہ پیش آگیا جسے شارح علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے کہ جس واقعہ نے ان کی زندگی کا رخ ہی بدل دیا۔

"وہ واقعہ یوں ہے کہ زائد ہے امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کو معتزلہ کے ایک عقیدہ کہ **اصلح للعباد** (اللہ پر واجب ہے کہ بندوں کی نفع کی اشیاء بندوں کو عطا کرے) کے متعلق کچھ بے قراری سی ہوئی تو اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک مطیع ہو کر مرا دوسرا گناہگار ہو کر مرا اور تیسرا بچپنے میں مر گیا یعنی ان کے لئے آخرت میں کیا حکم ہے؟ تو استاذ ابوعلی جبائیؒ نے کہا کہ مطیع تو جنت میں جائیگا، اور گناہگار جہنم میں جائیگا لیکن جو بچپنے میں مرا ہے اس کے لئے نہ جنت ہے اور نہ ہی جہنم ہے۔

۞ اس پر امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے ابوعلی جبائی سے سوال کیا کہ اگر بچہ بارگاہ الٰہی میں سوال کرے کہ باری تعالیٰ تو نے مجھے بچپنے میں ہی کیوں ماردیا بڑا ہونے تک زندہ کیوں نہیں رکھا تاکہ میں بھی بڑا ہو کر ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوجاتا تو اللہ تعالیٰ جواباً کیا کہے گا؟ جس پر ابوعلی جبائی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائینگے کہ میں خوب جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر میری نافرمانی کرتا اور جہنم کا مستحق ہوجاتا تو تیرے لئے مناسب یہ تھا کہ میں تجھے بچپنے میں ہی موت دے دوں۔

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے پھر سوال کیا کہ اگر گناہگار سوال کرے کہ مولا! تو نے مجھے بچپنے میں ہی کیوں موت نہیں دی تا کہ میں تیری نافرمانی سے بچ جاتا اور جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ تعالیٰ جواب میں کیا فرمائینگے؟

تو اس سوال پر ابوعلی جبائی لاجواب ہوگیا اور کوئی جواب نہ دے سکا...... جس پر امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے مذہبِ اعتزال کو خیر باد کہہ دیا یہ کہتے ہوئے کہ یہ مذہب اعتزال! سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت نہیں ہے حقیقت وہی ہے صحابہ کرام کا موقف و مسلک ہے الغرض! 40 سال تک مذہب اعتزال کی ترویج و اشاعت کر کر کے بھی اس مذہب پر مطمئن نہ ہو سکے، اور ہو بھی کیسے سکتے تھے کیونکہ وہ حقیقت سے دور تھا۔

پس جامع مسجد کے منبر پر علی الاعلان کہا کہ میں اب تک معتزلی تھا اور میرے فلاں فلاں عقائد تھے میں اب ان تمام عقائدِ فاسدہ سے توبہ کرتا ہوں اور اہل سنت و جماعت کے عقائد کو اپنانے اور آگے پہنچانے اور پھیلانے کا اعلان کرتا ہوں۔

پس پھر آپ نے اہل سنت و جماعت کے دامن کو تھام کر معتزلہ کے عقائد باطلہ اور اوہام فاسدہ کی تردید میں اپنے متبعین کے ساتھ شبانہ روز کمر بستہ ہو گئے اور امام ہو گئے اور سنت و احادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو، صحابہ کرام کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا پس اسی وجہ سے امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ اور ان کے متبعین کو اہل سنت و جماعت کہتے ہیں''۔

امام ابومنصور ماتریدیؒ

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے زمانے میں علاقہ ماوراء النہر میں ایک اور بہت بڑی عظیم ہستی امام ابومنصور ماتریدی علیہ الرحمۃ نے علم کلام پر خصوصی توجہ دی...... جو حشو و زوائد امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے کلام کا حصہ بن گئے تھے انہیں اہل سنت سے خارج کر کے اہل سنت کے علم کلام کو معتدل اور جامع بنا دیا، پس اس طرح اہل سنت دو مکتبہ فکر میں بٹ گئے (۱) اشاعرہ۔ (۲) ماتریدیہ۔

امام ابومنصور ماتریدی علیہ الرحمۃ فقہی مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے، اور امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ شافعی تھے، اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشاعرہ ہیں اور حنفی علماء و متکلمین ماتریدیہ ہیں مگر ان کا اختلاف جزئی ہے، جن مسائل میں اشاعرہ اور ماتریدیہ میں اختلاف ہے وہ تقریباً 30 مسائل ہیں ان میں سے اکثر مسائل میں اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں۔

ان میں سے چند مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔

نمبر شمار	مسئلہ	اشاعرہ	ماتریدیہ
1	تکوین	مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ قدرت کے تحت داخل مانتے ہیں	مستقل صفت مانتے ہیں۔
2	استثناء	یعنی انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے	انامؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے
3	کلام نفسی	کلام نفسی سنا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سنا	کلام نفسی سنا نہیں جاتا بلکہ کلام لفظی کو سنا جاتا ہے
4	افعال میں حسن و قبح	افعال کا حسن و قبح شریعت سے پہچانا جاتا ہے	افعال کا حسن و قبح عقل سے پہچانا جاتا ہے

5	اہل قبلہ کی تکفیر	اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے	اہل قبلہ کی تکفیر کرتے ہیں۔
6	افعال باری تعالیٰ	افعال باری تعالیٰ معلل بالغرض نہیں ہیں	تفضلاً مصلحت کی بناء پر افعال باری تعالیٰ معلل بالغرض ہوتے ہیں
7	صفات ذاتیہ	سات مانتے ہیں یعنی علم، قدرت، سمع، بصر، حیاۃ، ارادہ، کلام	آٹھ مانتے ہیں سات تو وہی، آٹھویں صفت: تکوین

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُوْنَانِيَّةِ اِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيْهَا الْاِسْلَامِيُّوْنَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيْمَا خَالَفُوْا فِيْهِ الشَّرِيْعَةَ فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْرًا مِّنَ الْفَلْسَفَةِ لِيُحَقِّقُوْا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوْا مِنْ اِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرًّا اِلٰى اَنْ اَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمَ الطَّبْعِيَّاتِ وَالْاِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوْا فِي الرِّيَاضِيَاتِ حَتّٰى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَا اشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ

﴿ترجمہ﴾: پھر فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تا کہ اس کے مسائل کو ثابت کریں پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں مشغول ہوئے یہاں تک کہ علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں جن کے علم کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کی وجہ بیان کرنی ہے کہ متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ کیسے خلط ملط ہوا، فلسفہ کو سب سے پہلے یونانی زبان سے عربی زبان میں نقل کرنے والا شخص خالد بن یزید بن معاویہ تھا یہ بہت سمجھدار شخص تھا علم طب اور علم کیمیاء پر عبور رکھتا تھا، پھر منصور عباسی کے دور میں بغداد میں قائم شدہ مکتبہ دار الحکمت میں فلسفہ کا اکثر حصہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا تو سب سے زیادہ نقل کرنے والا شخص حنین بن اسحاق تھا جس نے فلسفہ کا بہت بڑا حصہ یونانی زبان سے نقل کر کے عربی زبان میں تحریر کیا۔

بنو عباس کا ایک بادشاہ مامون نامی تھا جسے اس بات کا بہت زیادہ شوق تھا کہ فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہو جائے تو اس نے یونانی بادشاہ کو فلسفی کتب کے متعلق خط لکھا کہ ہمیں وہ دی جائیں تا کہ ہم اس علم کا اپنی زبان میں ترجمہ کرلیں، جس پر یونانی بادشاہ نے ابتداءً کتب دینے سے انکار کر دیا اس پر مامون عباسی بادشاہ نے اعلان جنگ کی دھمکی دیتے ہوئے کہا کہ یا تو ہمیں کتابیں دے دو یا پھر ہم سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ۔

یونانی قوم اس زمانے میں کمزور اور بے سہارا تھی پس انہوں نے وہ کتب خانہ جو فلسفی کتب پر مشتمل تھا اسے دینے کا

وعدہ کرلیا پس بنوعباس کے بادشاہ نے علماء کی ایک کمیٹی بنادی کہ جو یونانی فلسفہ کو یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کرے، تو ان علماء نے شبانہ روز محنت کر کے اہم مسائل اور عبارات کا ترجمہ کیا لیکن وہ کام مکمل نہ کر سکے تو اُ کے بعد ایک اور کمیٹی بنائی گئی جس کا سربراہ ابوالنصر فارابی کو مقرر کیا گیا تو اس نے فلسفہ عربی زبان کی طرف منتقل کیا پس اسی وجہ سے فلسفہ کا معلم اول ارسطو کو اور معلمِ ثانی ابونصر فارابی کو کہا جاتا ہے۔

الغرض! جب منصور عباسی کے دور میں بغداد میں قائم شدہ مکتبہ دارالحکمت میں فلسفہ کا اکثر حصہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا تو فرق باطلہ نے فلسفہ سیکھا اور اپنے عقائد کو فلسفیانہ انداز میں ثابت کرنا شروع کیا جبکہ محدثین حضرات فلسفہ سے ناآشنا تھے اس لئے مناظرہ اور بحث ومباحثہ کے وقت لوگ فلاسفہ اور دیگر فرق باطلہ سے مرعوب ہوجایا کرتے تھے۔

تو متاخرین ائمہ کرام کو مجبوراً اپنے علمِ کلام میں فلسفہ لانا پڑا، پس متاخرین ائمہ کرام نے فلسفہ کو اپنے علم کلام کا حصہ بنایا تاکہ فلاسفہ کے مقاصد کو ثابت کیا جاسکے اور پھر ان مقاصد کو باطل کیا جاسکے، اور فلاسفہ کے ان اصول کو جو شریعت کے مخالف ومنافی تھے انہیں رد کیا جاسکے پس یہاں سے علم کلام میں فلسفہ کے خلط وملط کا سلسلہ شروع ہوگیا حتی کہ علم کلام میں علم طبعی، علم الٰہی اور علم ریاضی کے اکثر مسائل داخل کردیئے گئے، اگر علم کلام میں سمعی مسائل یعنی حشر ونشر، عذاب قبر وغیرہ کے مسائل نہ ہوتے تو یہ پتہ بھی نہ چل سکتا کہ یہ علم کلام ہے یا علم فلسفہ۔

اَلْیُوْنَانِیَّۃ : یونان! روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو کہ یونان بن یافث بن نوح کی طرف منسوب ہے۔

اَلطَّبْعِیَّاتِ: حکمت طبعیہ وہ علم ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جائے جو محتاج الی المادہ ہوں ذہن اور خارج دونوں میں۔ جیسے انسان یا جسم انسان وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی میں مادہ کا محتاج ہے۔

اَلْاِلٰھِیَّات: وہ علم ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جائے جو خارج اور ذہن دونوں میں مادہ کی محتاج نہ ہوں۔ جیسے ذات باری تعالیٰ جو وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں مین مادہ سے مجرد ہے۔

اَلرِّیَاضِیَات: وہ علم ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جائے جو خارج میں تو مادہ کی محتاج ہوں لیکن ذہن میں مادہ کی محتاج نہ ہوں۔ جیسے کرہ کہ ذہن میں اس کا تصور مادہ کے بغیر ممکن ہے لیکن یہ خارج میں کسی نہ کسی مادہ مثلاً لکڑی یا لوہا وغیرہ میں ہی پایا جاتا ہے۔

اَلسَّمْعِیَّاتِ: سے مراد وہ ابحاث ہیں کہ جن کا مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے نبوت کی بحث، ملائکہ کی بحث، قبر کی بحث، جنت وجہنم کی بحث وغیرہ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم کلام کی وجوہِ فضیلت

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ هُوَاَشْرَفُ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِهٖ اَسَاسَ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَكَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهِ الْعَقَائِدَالْاِسْلَامِيَّةَ وَغَايَتِهِ الْفَوْزَبِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ وَبَرَاهِيْنِهِ الْحُجَجَ الْقَطْعِيَّةَ الْمُؤَيَّدَااَكْثَرُهَابِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ وَمَانُقِلَ عَنِ السَّلْفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيْهِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ فَاِنَّمَاهُوَلِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّيْنِ وَالْقَاصِرِعَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِيْنِ وَالْقَاصِدِاِلٰى اِفْسَادِعَقَائِدِالْمُسْلِمِيْنَ وَالْخَائِضِ فِيْمَالَايُفْتَقَرُاِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ وَاِلَّافَكَيْفَ يُتَصَوَّرُالْمَنْعُ عَمَّاهُوَاَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَاَسَاسُ الْمَشْرُوْعَاتِ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال متقدمین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا علم کلام! تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دینوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے کیسے روکا جا سکتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَبِالْجُمْلَةِ هُوالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ علم کلام کی وجوہ فضیلت بیان کرنی ہے۔

کہ پانچ وجوہ سے علم کلام کو دیگر علوم پر فضیلت ہے۔

1: علم کلام تمام احکام شرعیہ کی بنیاد ہے کیونکہ تمام احکام شرعیہ کی بنیاد ایمان پر ہے اور ایمان کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور صفات باری تعالیٰ کی تصدیق کو اور اس علم میں اللہ تعالیٰ کی توحید و صفات کا بیان ہوتا ہے۔

2: تمام علوم دینیہ کا سردار علم کلام ہے کیونکہ تمام علوم دینیہ کا سب سے اہم مسئلہ اللہ تعالیٰ توحید و صفات کا مسئلہ ہے اور علم کلام میں اسی بات کو ہی بیان کیا جاتا ہے۔

3: اس علم کی غرض و غایت سعادتِ دارین ہے اگر چہ دیگر علوم کی غرض بھی یہی ہے لیکن دیگر علوم میں یہ غرض توحید و صفات کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے لیکن اس علم میں یہ غرض بغیر کسی واسطے کے حاصل ہو جاتی ہے۔

4: اس علم کی معلومات عقائدِ دینیہ ہیں اور ظاہر ہے کہ عقائدِ دینیہ کی معلومات سب سے اشرف و اعلیٰ ہیں اور کسی علم کی معلومات اشرف و اعلیٰ ہونا تقاضا کرتا ہے اس کے اشرف و اعلیٰ ہونے کا۔

5: اس کے دلائل قوی ہیں اور کسی علم کے دلائل کا قوی ہونا یہ تقاضا کرتا ہے اس علم کے اشرف اعلیٰ ہونے کا پس ان پانچ وجوہ کی بناء پر علم کلام دیگر علوم کی بنسبت اشرف ہے۔

وَمَانُقِلَ عَنِ السَّلَفِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اگر علم کلام کو وجوہ خمسہ کی بناء پر فوقیت وفضیلت حاصل ہے تو پھر اسلاف نے اس کی مذمت کیوں کی ہے؟ حتی کہ قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مَنْ طَلَبَ الدِّیْنَ بِالْکَلَامِ فَقَدْ تَذَنْدَقَ کہ ''جس نے علم دین کو کلام کے ذریعے حاصل کیا وہ زندیق ہوگیا''، اور بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرا مال علماء کو دیا جائے تو اس کی وصیت میں علم کلام کے علام شامل نہیں ہونگے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے تو یہاں تک کہا کہ علم کلام کے علماء کو مارا جائے اور گلیوں بازاروں میں گھمایا اور رسوا کیا جائے۔

﴿جواب﴾: سلف سے جو مذمت منقول ہے اس کا مصداق صرف چار قسم کے لوگ ہیں۔

1: متعصب فی الدین یعنی وہ شخص جو حق کے واضح ہو جانے کے بعد بھی حق کو تسلیم نہ کرے۔

2: وہ شخص جو انتہائی کند ذہن ہو کہ بات سمجھنے کی صلاحیت بھی نہ رکھتا ہو حتیٰ کہ اگر وہ اس علم میں مشغول ہو بھی جائے تو پھر مزید شکوک وشبہات کے پیدا ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے۔

3: وہ شخص جو مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنا چاہتا ہو۔

4: وہ شخص جو محض تفریح طبع کے لئے فلسفہ کے مسائل میں مشغول ہو اس کے بارے میں یہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنا ایمان بھی خراب کرلیگا اور دوسروں کا ایمان بھی خراب کر دیگا لہٰذا اسلف صالحین سے جو مذمت منقول ہے اور صرف انہی چار قسم کے لوگوں کے متعلق ہے جمیع الناس کے متعلق نہیں۔ کیونکہ علم کلام تو تمام احکام اشرعیہ کی بنیاد ہے اور تمام علوم دینیہ کا رئیس ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: **ثُمَّ لَمَّا کَانَ مَبْنٰی عِلْمِ الْکَلَامِ عَلَی الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُوْدِالْمُحْدَثَاتِ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَتَوْحِیْدِہٖ وَصِفَاتِہٖ وَاَفْعَالِہٖ ثُمَّ الْاِنْتِقَالُ مِنْھَااِلٰی سَائِرِالسَّمْعِیَّاتِ نَاسَبَ تَصْدِیْرُالْکِتَابِ بِالتَّنْبِیْہِ عَلٰی وُجُوْدِمَایُشَاھَدُمِنَ الْاَعْیَانِ وَالْاَعْرَاضِ وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِھَالِیُتَوَصَّلَ بِذَالِکَ اِلٰی مَعْرِفَۃِ مَاھُوَالْمَقْصُوْدُالْاَھَمُّ فَقَالَ**

﴿ترجمہ﴾: پھر جب کہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں تا کہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماقبل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علم کلام کا موضوع عقائدِ دینیہ ہیں تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیئے تھا کہ وہ تسمیہ کے بعد اپنی کتاب کو عقائدِ دینیہ سے شروع کرتے۔ حالانکہ انہوں نے دیگر امور کے متعلق بحث شروع کرتے ہوئے کہا قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ الخ یہ تو خُرُوْج عَنِ الْمَبْحَث ہے، جو کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی شایان شان نہیں۔۔

﴿جواب﴾: علماء متکلمین کی عادت یہ ہے کہ وہ محدثات یعنی موجودات کے وجود سے استدلال کرتے ہیں صانع کے وجود اور اس کی صفات وتوحید پر اور یہ استدلال فرع ہے اس بات کی کہ پہلے ان موجودات کا وجود معلوم ہو پھر ان سے صانع کے وجود پر استدلال کیا جائے یعنی علماء متکلمین! پہلے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تمام اشیاء خواہ اعیان یا اعراض سب حادث ہیں تو جب تمام مخلوقات کو حادث ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو اس سے اثباتِ صانع خود بخود ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب عَالَم اور مخلوقات حادث ہوتو ہر حادث کے لئے مُحْدِث ہونا ضروری ہے اور مُحْدِث ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو واحد ہے، حی، سمیع و بصیر ہے یعنی حدوث عالم سے وجودِ صانع اور توحید صانع اور صفاتِ صانع سمجھی جاتی ہیں۔ اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے اشیاء کے حقائق کو پہلے ثابت کیا۔

✿ اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْكَامَ سے لیکر قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ تک شارح علیہ الرحمۃ نے منجانبِ خود بطور مقدمہ کے ان باتوں کو بیان کیا اب قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ سے متن شروع ہو رہا ہے۔

✿ یہ خطبہ کی شرح تھی جو اَلْحَمْدُ لِلّٰہ مکمل ہوئی آگے مصنف علیہ الرحمۃ کا متن شروع ہو رہا ہے اور شارح علیہ الرحمۃ اس کی ساتھ شرح کرتے جائینگے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حق اور صدق کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْاَقْوَالِ وَالْعَقَائِدِ وَالْاَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ بِاِعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلٰى ذٰلِكَ وَيُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ وَاَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْاَقْوَالِ خَاصَّةً وَيُقَابِلُهُ الْكِذْبُ وَقَدْ يُفْرَقُ بَيْنَهُمَا بِاَنَّ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنٰى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ وَمَعْنٰى حَقِيْقَتِهٖ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ اِيَّاهُ

﴿ترجمہ﴾: اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اقوال، عقائد، ادیان اور مذہب پر بولا جاتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال

میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَھْلُ الْحَقِّ: سے مراد اہل سنت و جماعت ہیں، اس کی وجہ تسمیہ ہے کہ اہل سنت و جماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں اس لئے اہل سنت و جماعت کو اہل حق کہا گیا ہے۔

متکلمین، مشائین صوفیاء اشراقیین:

❁ یاد رہے انسان کی سعادت و کمال! مبدأ و معاد کی معرفت و شناخت ہے جس کے دو طریقے ہیں۔(۱) نظر و استدلال۔ (۲) مجاہدہ و ریاضت۔ پس اگر پہلا طریقہ استعمال کرنے والے کسی سماوی دین سے وابستہ ہوں تو متکلمین ہیں وگرنہ مشائین ہیں اور دوسرا طریقہ اپنانے والے اگر احکام شرعیہ کی موافقت کرتے ہیں تو صوفیاء وگرنہ اشراقیین۔

وَھُوَ الْحُکْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن میں مذکور لفظِ حق کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ حق ایسے حکم کو کہتے ہیں جو واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو۔

یُطْلَقُ عَلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ لفظِ حق کا استعمال کتنی اور کون کونسی چیزوں کے لئے ہوتا ہے؟ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظِ حق کا استعمال چار چیزوں کے لئے ہوتا ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اقوال۔(۲) ادیان۔(۳) عقائد۔(۴) مذاہب۔ جیسے کہا جاتا ہے اقوال حقہ، ادیان حقہ وغیرہ۔

بِاِعْتِبَارِ اشْتِمَالِھَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: حق کا معنیٰ موضوع لہٗ یہ ہے کہ ''وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو'' ان چاروں چیزوں پر حق کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے پس معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی میں مناسبت کیا ہے؟

﴿جواب﴾: یہ چاروں معنیٰ حقیقی پر مشتمل ہیں یعنی ''حکم کا واقع کے مطابق ہونا'' یہ چاروں اس پر مشتمل ہیں۔

وَیُقَابِلُہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حق کا مد مقابل بیان کرنا ہے کہ اس کا مد مقابل ''باطل'' ہے، پس باطل کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ''وہ حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو''۔ اس کا استعمال بھی چار چیزوں پر ہوگا۔ غیر قول، غیر دین، غیر عقیدہ اور غیر مذہب۔

وَاَمَّا الصِّدْقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حق کا ہم معنیٰ بیان کرنا ہے کہ حق کا ہم معنیٰ ''صدق'' ہے پس صدق کا معنیٰ ہوگا ''وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو''۔

حق اور صدق میں فرق:

حق اور صدق میں کوئی فرق ہے یا نہیں اس بارے میں دو قول ہیں۔

1۔ ان دونوں میں مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ،لیکن استعمال کے اعتبار سے فرق ہے۔ کہ حق کا استعمال عام ہے کہ خواہ اقوال کے ساتھ ہو یا ادیان کے ساتھ ،یا مذاہب کے ساتھ یا عقائد کے ساتھ یعنی ان چاروں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے لیکن صدق کا استعمال صرف اقوال کے ساتھ ہوگا اور کسی کے ساتھ نہیں ہوگا۔ دوسرا فرق مد مقابل کے اعتبار سے ہے کہ حق کا مد مقابل باطل ہے اور صدق کا مد مقابل کذب ہے۔

2۔ حق اور صدق کے درمیان معنی کے اعتبار سے فرق ہے اگر مطابقت کا لحاظ کیا جائے واقع کے اعتبار سے تو یہ حق ہے اور اگر حکم کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے تو یہ صدق ہے یعنی واقع کا حکم کے مطابق ہونا حق ہوگا اور حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہوگا پس ان میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حقیقت و ماہیت

عبارت: حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهُ مَابِهِ الشَّيْءُ هُوَهُوَ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالْكَاتِبِ مِمَّايُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ بِدُوْنِهٖ فَإِنَّهٗ مِنَ الْعَوَارِضِ

ترجمہ: حقائق اشیاء ثابت ہیں شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان ان چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح:

متن میں حقائق کا لفظ استعمال ہوا تھا اب شارح علیہ الرحمۃ حقائق جو کہ جمع ہے حقیقت کی اس کے معنی کو بیان فرما رہے ہیں کہ شے کی ماہیت اور حقیقت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شے اشے بنے۔ یعنی ماہیت وحقیقت شے کی ذاتیات کو کہا جاتا ہے جیسے حیوانیت و ناطقیت کی وجہ سے انسان بنتا ہے پس حیوانیت و ناطقیت! انسان کی حقیقت و ماہیت ہیں ،اسی طرح آٹا ،پانی اور آگ کی وجہ سے روٹی بنتی ہے پس آٹا ،پانی اور آگ !روٹی کی ماہیت وحقیقت ہیں۔

اعتراض: یہ کہنا کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے درست نہیں کیونکہ گونگا اس سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ناطق نہیں اگر طوطے کو پڑھایا جائے تو وہ اس میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی بولنے والا حیوان ہو جاتا ہے پس اسے بھی حیوان ناطق کہنا چاہیے۔

جواب: ناطق !نطق سے ہے اور نطق سے مراد صرف بولنا ہی نہیں ہے بلکہ نطق کہتے ہیں انسان کا ایسے وصف پر ہونا

کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکے خواہ کلام سے یا اشارہ سے یا لکھ کر کے پس ناطق کی اس توضیح سے گونگا تو حیوان ناطق میں داخل ہے کیونکہ وہ کسی نہ طرح اپنے مَافِي الضَّمِيْر کو بیان کر لیتا ہے لیکن طوطا مام خارج ہوگا کیونکہ اس کی آواز اس کے مَافِي الضَّمِيْر کی ترجمان نہیں بلکہ اسے رٹائی جانے عبارت کا اعادہ ہے۔

﴿اعتراض﴾: حیوان ناطق تو فرشتوں پر بھی صادق آتا ہے کیونکہ فرشتے جاندار بھی ہیں اور مافی الضمیر کو بیان کرنے والے بھی ہیں حالانکہ انہیں حیوان ناطق نہیں کہا جاتا۔

﴿جواب﴾: حیوان سے مراد جسم نامی حساس ہے جبکہ حکماء کے نزدیک ملائکہ مجردات ہیں لہٰذا حیوان کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی اور اگر بالفرض انہیں اجسام تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر ان میں نامی ہونا یعنی ان کے جسم کا بڑھنا ان میں نہیں پایا جاتا پس حیوان ناطق کی تعریف فرشتوں پر صادق نہ آئی۔

حَقِيْقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهٗ حقیقت اور ماہیت کا ایک معنیٰ کر گئے اشارہ کر دیا کہ حقیقت و ماہیت مترادف المعنیٰ ہیں۔

بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احترازی مثال بیان کرنی ہے ضاحک اور کاتب انسان کی حقیقت و ماہیت نہیں بلکہ عوارض ہیں اور جو چیز عرضیات میں سے ہو، ذاتیات میں سے نہ ہوا سے حقیقت و ماہیت نہیں کہا جاتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حقیقت و ماہیت میں فرق

﴿عبارت﴾: وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ مَابِهِ الشَّيْءُ هُوَهُوَ بِاِعْتِبَارِ تَحَقُّقِهٖ حَقِيْقَةٌ وَبِاعْتِبَارِ تَشَخُّصِهٖ هُوِيَّةٌ وَمَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ ذٰلِكَ مَاهِيَّةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کیلئے کہا جاتا ہے کہ ما به الشئی هو هو اپنے تحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ہویہ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اس بات کو بیان کرنا ہے کہ حقیقت و ماہیت میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ ایک قول تو ماقبل میں آپ نے ملاحظہ فرما لیا کہ یہ دونوں مترادف المعنیٰ ہیں یعنی ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں، یہاں سے دوسرا قول بیان کر رہے ہیں کہ ان میں اتحادِ ذاتی اور تغایر اعتباری ہے۔

جس چیز کی وجہ سے شے! شے بنے اس میں تین اعتبار ہیں۔

(۱) تحقق یعنی وجودِ خارجی۔ (۲) تشخص یعنی ماعدا سے امتیاز۔ (۳) لابشرطِ شے یعنی نہ تحقق لا لحاظ ہو اور نہ ہی تشخص کا لحاظ ہو۔

❁ اگر تحقق کا لحاظ کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر تشخص کا لحاظ کیا جائے تو ھویت ہے اور اگر لابشرطِ شے کا لحاظ کیا

جائے تو اس کا نام ماہیت ہے، یہ ایسے ہے جیسے ایک شخص کمپوزنگ بھی کرتا ہو، جماعت بھی کرواتا ہو، اور سکول میں پڑھاتا بھی ہو تو یہ تینوں الگ الگ حیثیتیں ہیں، پس پہلی حیثیت سے وہ کمپوزر ہے دوسری حیثیت سے وہ امام ہے اور تیسری حیثیت سے وہ ماسٹر اور استاذ ہے۔

☆☆☆☆......☆☆☆☆......☆☆☆☆

شے کی تعریف

﴿عبارت﴾: وَالشَّیْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُوْدُ وَالثُّبُوْتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُوْدُ وَالْكَوْنُ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّرِ

﴿ترجمہ﴾: اور شئی ہمارے اشاعرہ کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

وَالشَّیْءُ عِنْدَنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ شے کی تعریف کرنی ہے کہ اہل حق (اشاعرہ) کے نزدیک شے درحقیقت موجود چیز کو کہتے ہیں معدوم چیز کو شے نہیں کہا جاتا، اگر کسی مقام پر معدوم چیز پر لفظ شے کا اطلاق ہوا ہو تو وہ مجازاً ہوگا حقیقۃً نہیں حقیقۃً شے صرف موجود چیز کو کہتے ہیں۔

☆ معدوم چیز پر لفظ شے کا اطلاق نہ ہونے کی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا "کہ میں نے تجھے پیدا کیا حالانکہ پیدا کیے جانے سے پہلے تو شے نہیں تھا" چونکہ پیدا کیے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا پس اسی لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کی اس حالت میں شے ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ پس ثابت ہوا شے! موجود کو کہتے ہیں معدوم کو شے نہیں کہتے

✿ معتزلہ کے ہاں شے کا اطلاق موجود و معدوم دونوں پر حقیقۃً ہوتا ہے اس لئے کہ ان کے ہاں شے کی تعریف یہ ہے کہ ہر ایسی معدوم شے کہ جس کے موجود ہونے کی توقع ہو اسے شے کہتے ہیں لیکن قرآن پاک سے اہل سنت وجماعت کی تائید ہوتی ہے شارح علیہ الرحمۃ کہ یہ چاروں الفاظ یعنی ثبوت، تحقق، وجود اور کَون مترادفہ ایک ہی معنیٰ میں مستعمل ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے قائمقام بھی ہو سکتے ہیں اور ان کا معنیٰ بدیہی ہے جس کی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں۔

☆☆☆☆......☆☆☆☆......☆☆☆☆

کیا قول مصنف حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ لغو ہے؟

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْاَشْيَاءِ يَكُوْنُ لَغْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْاُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ قُلْنَا اِنَّ الْمُرَادَ بِهٖ اَنَّ مَا نَعْتَقِدُهٗ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَنُسَمِّيْهِ بِالْاَسْمَاءِ مِنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اُمُوْرٌ مَوْجُوْدَةٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا ہمارے قول الامور الثابتة ثابتة کی طرح لغو ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور جن کو ہم مختلف ناموں سے پکارتے ہیں یعنی انسان، فرس، آسمان، زمین وغیرہ یہ سب ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ فَالْحُكْمُ الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کوذکر کر کے اس کا جواب نقل کرنا ہے۔

ماقبل میں شارح علیہ الرحمۃ حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ شے کو اس کے متحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ حقیقت بمعنیٰ موجود ہے۔دوسری بات یہ بتلائی تھی کہ اشاعرہ کے نزدیک شے! موجود کو کہتے ہیں اور تیسری بات یہ بتلائی تھی کہ وجود اور ثبوت مترادف ہیں جس کی وجہ سے موجود اور ثابت بھی مترادف ہونگے پس ان تینوں باتوں کے مجموعہ سے یہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب حَقِيْقَت !مُتَحَقِّق کے معنیٰ میں ہے اور تَحَقُّق، ثُبُوْت، وُجُوْد، كَوْن یہ تمام الفاظ مترادفہ ہیں اور آپ کے بقول یہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں تو حقائق کا لفظ بمعنیٰ ''ثَابِتَات'' ہوا پس اب مصنف علیہ الرحمۃ کا قول ''حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ''الثَّابِتَات! کے معنیٰ میں ہوا، اب اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور یوں کہنا کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ یہ ہمارے قول اَلثَّابِتَاتُ ثَابِتَةٌ کے درجہ میں ہوا، اور یہ کلام لغو اور غیر مفید ہے کیونکہ معنیٰ کے اعتبار سے موضوع ومحمول کے درمیان مغایرت ضروری ہے لیکن وہ یہاں نہیں پائی جارہی۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کے قول ''حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ'' کے موضوع ومحمول کے درمیان مغایرت ہے اور وہ اس طرح کہ موضوع بِحَسْبِ الْاِعْتِقَادِ اور محمول بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ ہے یعنی موضوع سے اَلثَّابِتَاتُ کے معنیٰ میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول سے جو ثَابِتَةٌ مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامری ہے تو معنیٰ یہ ہونگے کہ اَلثَّابِتَاتُ فِيْ اِعْتِقَادِنَا ثَابِتَةٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت ہیں لہٰذا موضوع اور محمول دونوں ایک نہیں بلکہ مغائر ہیں۔

كَمَا يُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تاویل مذکور یعنی موضوع کے بحسب الاعتقاد اور محمول کے بحسب نفس الامر مراد لئے جانے کی تائید بیان کرنی ہے کہ جیسے وَاجِب الْوُجُوْد ایک موجود ہستی کا نام ہے اس کے باوجود کہا جاتا ہے کہ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ جو کہ ہمارے قول اَلْمَوْجُوْدُ مَوْجُوْدٌ کے درجہ میں ہے جس میں موضوع اور محمول دونوں متحد ہیں پھر بھی یہ مفید کلام ہے محض اس وجہ سے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔

اور وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ کے معنیٰ ہیں اَلْمَوْجُوْدُ الَّذِيْ نَعْتَقِدُهٗ وَاجِبَ الْوُجُوْد مَوْجُوْدٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ یعنی موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں اور وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے اسی طرح مصنف علیہ الرحمۃ کا قول

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ بھی موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہونے کی وجہ سے مفید کلام ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ کلام مفید ہے لغو نہیں

﴿عبارت﴾: وَهٰذَا كَلَامٌ مُفِيْدٌ رُبَّمَا يُحْتَاجُ اِلَى الْبَيَانِ لَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ اَلثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلُ قَوْلِنَا اَنَا اَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِيْ شِعْرِيْ عَلٰى مَالَا يَخْفٰى

﴿ترجمہ﴾: اور یہ (مصنف علیہ الرحمۃ) کا کلام مفید ہے لغو نہیں ہے بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے (کیونکہ یہ تو لغو ہے) اور نہ ہی شاعر کے قول انا ابو النجم وشعری شعری کے مثل ہے (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے) جیسا کہ مخفی نہیں۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا کلام حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ یہ معترض کے قول اَلثَّابِتَاتُ ثَابِتَةٌ کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کلام مفید ہے جبکہ معترض کا کلام غیر مفید ہے وجہ فرق یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام میں موضوع کی جانب میں جو ثبوت ہے وہ بحسب الاعتقاد ہے اور محمول کی جانب میں ثبوت بحسب الواقع اور بحسب نفس لامر کے ہے جبکہ معترض کے کلام میں جو موضوع کی جانب میں ثبوت ہے وہی محمول کی جانب میں ہے۔

✿ نیز مصنف علیہ الرحمۃ کا کلام ابو النجم کے قول اَنَا اَبُوالنَّجْمِ وَ شِعْرِيْ شِعْرِيْ کی طرح بھی نہیں ہے کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ کا کلام ادنیٰ تاویل کا محتاج ہے اور وہ تاویل غیر متبادر الی الذہن بھی نہیں ہے بخلاف ابو النجم کے کلام کے، کہ وہ اگرچہ مفید ہے لیکن تاویل کا زیادہ محتاج ہے اور تاویل بھی وہ جو متبادر الی الذہن نہیں ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ شِعْرِيْ الْاٰنَ كَشِعْرِيْ فِيْمَا مَضٰى یعنی میرا شعر اس زمانے میں میرے اس شعر کی طرح ہے جو گزشتہ زمانے میں تھا یعنی میرے جوانی اور بڑھاپے کے شعر ایک جیسے ہیں کوئی فرق نہیں دونوں بلاغت پر مشتمل ہیں، یعنی اس اس قول میں کس قدر تاویل کی ضرورت پیش آئی...... پورا شعر جس میں ابو النجم شاعر نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ یہ ہے۔

لِلّٰهِ دَرِّيْ مَا اَجَنَّ صَدْرِيْ — تَنَامُ عَيْنَيَّ وَفُؤَادِيْ يَسْرِيْ
مَعَ الْعَفَارِيْتِ بِاَرْضٍ قَفْرٍ — اَنَا اَبُوالنَّجْمِ وَ شِعْرِيْ شِعْرِيْ

☆ ''اللہ ہی کے لئے ہے میری بھلائی ہے یعنی اللہ ہی مجھے اس کی جزا عطا فرمائیگا کہ میرا سینہ کتنا حساس ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل رات کو سیر کرتا رہتا ہے جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابو النجم ہوں اور میرے شعر اب ویسے ہی ہیں جیسے پہلے تھے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تحقیقی جواب

﴿عبارت﴾: وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ اَنَّ الشَّیْءَ قَدْيَكُوْنُ لَهٗ اِعْتِبَارَاتٌ مُّخْتَلِفَةٌ يَكُوْنُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِشَیْءٍ مُّفِيْدًا بِالنَّظْرِ اِلٰى بَعْضِ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَالْاِنْسَانِ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيْدًا وَاِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذٰلِكَ لَغْوًا

﴿ترجمہ﴾: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو حکم لگانا لغو ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گزشتہ اعتراض کا تحقیقی جواب دینا ہے۔

کہ ایک چیز کے لئے مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں، بعض حیثیتوں کے اعتبار سے ایک حکم کا لگانا ٹھیک ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے غلط ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اگر اس کے جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور یوں کہا جائے کہ اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ تو ٹھیک ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں یہ کلام! کلام مفید ہوگا۔

اور اس وقت اس کا مطلب ہوگا کہ هٰذَا الْجِسْمُ حَيَوَانٌ اور یہ صحیح ہے اور اگر انسان کے حیوان ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوان کا حکم لگایا جائے اور یوں کہا جائے هٰذَا الْحَيَوَانُ حَيَوَانٌ تو یہ درست نہیں ہوگا بلکہ لغو ہوگا بالکل ایسے ہی اگر ہم حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ اور ثَابِتَةٌ ایک ہی معنیٰ لیکر اس پر حکم لگائیں تو اس اعتبار سے حکم لغو ہوگا اور اگر حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ باعتبار اعتقاد لیں اور ثَابِتَةٌ باعتبار وجودِ خارجی لے لیں تو اس اعتبار سے حکم لگانا صحیح ہوگا لغو نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

سوفسطائیہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَالْعِلْمُ بِهَا اَیْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصْدِيْقِ بِهَا وَبِاَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ وَقِيْلَ اَلْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا عِلْمَ بِجَمِيْعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّهٗ لَا ثُبُوْتَ لِشَیْءٍ مِّنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِيْقَةٍ وَلَا بِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور حقائق الاشیاء کا علم یعنی اس کے تصورات اور تصدیقات کا اور ان کے احوال امکان وحدوث وغیرہ کا علم ثابت ہے اور کہا گیا ہے کہ مصنف کے اس قول العلم بها مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ تمام حقائق پر ہمارا علم نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مراد یہاں جنس حقیقت ہے ان لوگوں پر رد کرنے کیلئے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نہ شئی کیلئے کوئی حقیقت ثابت ہے اور نہ حقیقت کے ثبوت اور عدم ثبوت کا علم ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعِلْمُ بِهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ سوفسطائیہ (جسکا تعارف عنقریب بیان کیا جائیگا) کا رد کرنا ہے کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ ''کسی کو کسی بھی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا'' مصنف علیہ الرحمۃ ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر یعنی خارج میں ہے محض وہمی اور خیالی نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی امکان وحدوث وغیرہ کا علم نفس الامر میں ثابت میں ثابت اور متحقق ہے محض وہمی اور خیالی نہیں یعنی جیسے آسمان وزمین وغیرہ وہمی چیزیں نہیں بلکہ خارج میں پائی جارہی ہیں اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ان کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی آسمان ہمارے اوپر ہے اور زمین ہمارے نیچے ہے کا علم بھی ہے۔

وَقِيلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ الخ: بعض لوگوں نے مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت **اَلْعِلْمُ بِهَا** میں ضمیر مجرور کا مرجع جو کہ **اَلْحَقَائِق** ہے اس پر الف ولام استغراقی قرار دیکر اس پر اعتراض کر کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، لیکن شارح علیہ الرحمۃ نے اس جواب کو رد کر کے ایک اور جواب یہاں سے دیا ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت **اَلْعِلْمُ بها** میں ضمیر مجرور کا مرجع الحقائق ہے جس پر الف ولام استغراقی ہے پس ایسی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ ''تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم متحقق ہے'' حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم کسی عام شخص کو نہیں۔

☆ اس اعتراض کا جواب بعض شارحین کی طرف یہ دیا گیا جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

﴿جواب﴾: کہ **اَلْعِلْمُ بِهَا** میں مضاف محذوف ہے یعنی اصل میں عبارت یوں ہے **اَلْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا** کہ تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے اور یہ بات درست ہے کہ تمام اشیاء پائی جارہی ہیں کیونکہ شے ہوتی ہی وہی ہے جو پائی جائے۔ جیسا کہ ماقبل میں شے کی تعریف میں بات گزر چکی۔

❁ لیکن شارح علیہ الرحمۃ نے مذکورہ جواب کو رد کرتے ہوئے دوسرا جواب دیا ہے کہ یہاں مضاف لفظِ ثبوت کو محذوف ماننے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ **الحقائق** پر الف ولام استغراقی نہیں بلکہ جنسی ہے، اور الف ولام جنسی ماننے کی صورت میں مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا پس تقدیر عبارت یوں ہے کہ العلم بجنس الحقائق کہ ''جنس اشیاء کا علم واقع اور نفس الامر میں ثابت ہے'' اور جنس کا تحقق تو ایک شے کے ضمن میں بھی ہو جاتا ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ الف ولام استغراقی مراد لینا کیوں ضروری نہیں؟...... ہاں اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا مقصود جنسی مراد لینے کی صورت میں حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہاں سے مقصود ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اشیاء میں سے کسی شے کا علم ثابت نہیں یعنی ان کا دعویٰ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے موجبہ جزئیہ ہی کافی ہوتا ہے پس اسی وجہ سے یہاں پر الف ولام استغراقی مراد لینا کوئی ضروری نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

سوفسطائیہ کے گروہِ ثلاثہ کا رد

﴿عبارت﴾: خِلَافًا لِّلسُّوْفَسْطَائِيَّةِ فَاِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَيَزْعَمُ اَنَّهَا اَوْهَامٌ وَخِيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَهُمُ الْعِنَادِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ ثُبُوْتَهَا وَيَزْعَمُ اَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْاِعْتِقَادِ حَتّٰى اِنِ اعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ اَوْ عَرَضًا فَعَرَضٌ اَوْ قَدِيْمًا فَقَدِيْمٌ اَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمُ الْعِنْدِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوْتِ شَيْءٍ وَّلَا ثُبُوْتِهٖ وَيَزْعَمُ اَنَّهٗ شَاكٌّ شَاكٌّ فِيْ اَنَّهٗ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جَرًّا وَهُمُ اللَّا اَدْرِيَّةُ

﴿ترجمہ﴾: خلاف ثابت ہے سوفسطائیہ کیلئے کیونکہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہ اشیاء کے حقائق سے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ اوھام باطلہ اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ عنادیہ ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہ حقائق کے ثبوت سے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اشیاء ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی چیز کے جوہر ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ جوہر ہے یا عرض ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ عرض ہے یا قدیم ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ قدیم ہے یا حادث ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ حادث ہے اور یہ عندیہ ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہ اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم سے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں ہم کو شک ہے اور شک ہونے میں بھی شک ہے اور ایسے ہی کھینچتے چلے جائیں اور یہ لا ادریہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

خِلَافًا لِّلسُّوْفَسْطَائِيَّةِ الخ: یہ متن ہے، اس سے غرض ماتن علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم اور اس کا ازالہ:

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ ایک بدیہی بات ہے بلکہ اَجْلٰی الْبُدِيْهِيَّاتِ میں سے ہے تو پھر اس کی اسقدر توضیح کی کیا ضرورت تھی؟ تو ماتن علیہ الرحمۃ نے اس وہم کا ازالہ کیا کہ ایسی بات نہیں کہ یہ بدیہی بات ہے اگر بدیہی بات ہوتی تو اس میں اختلاف نہ ہوتا جبکہ اس میں اختلاف ہے کیونکہ بہت سے لوگ حقائق سے انکار کرتے ہیں جیسا کہ سوفسطائیہ کررہے ہیں۔

خلاف اور اختلاف میں فرق:

﴿سوال﴾: یہاں پر خلافاً کہا اختلافاً نہیں کہا ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: اختلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل ہو اور خلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو، بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور جب مقصود اور طریقہ دونوں مختلف ہوں تو یہ خلاف ہے اوّل قابل مدح ہے اور ثانی قابل مذمت ہے۔ بسا اوقات یہ دونوں ایک دوسرے کے معنیٰ میں بھی استعمال کرلئے جاتے ہیں، جیسا کہ صاحبِ ہدایہ کی عادت ہے کہ وہ اختلاف کی بجائے خلاف کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جیسے خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَغَيْرِه

عنادیہ،عندیہ اورلا اَدْرِیہ

فَاِنَّ مِنْهُمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک وہم کا زالہ کرنا ہے۔

عام طور پر سوفسطائیہ لفظ پڑھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ ایک گروہ اورفرقہ کا نام ہے تو شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ فَاِنَّ مِنْهُمْ الخ :یہ ایک گروہ کا نام نہیں بلکہ تین متفرق فرقوں کا نام ہے جوکہ عنادیہ ،عندیہ اور لاادریہ ہیں،اورمصنف علیہ الرحمۃ کے یہ تینوں لفظ (1حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ،2ثَابِتَةٌ ،3وَالْعِلْمُ بِهَامُتَحَقِّقٌ) سوفسطائیہ کے تینوں فرقوں کی تردید کرنے کے لئے ہیں۔ حقائق الاشیاء سے عنادیہ کی تردید کی جارہی ہے کہ وہ اشیاء کی حقیقت نہیں مانتے۔ ثابتۃ سے عندیہ کی تردید کی جارہی ہے جو اشیاء کی حقیقت تو مانتے ہیں لیکن اس کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔ والعلم بھا متحقق سے لاادریہ کی تردید مقصود ہے جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کرتے ہیں کہ اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں؟ تو جواباً کہیں گے لَاادْرِیْ ہمیں نہیں پتہ۔اور اگر ان سے کہا جائے کہ اشیاء ثابت نہیں ہیں؟ تو جواباًوہی کہیں گے لَاادْرِیْ کہہ کر شک کا اظہار کرینگے اور پھر ان کو شک میں بھی شک ہوتا ہے۔

عنادیہ،عندیہ اورلا ادریہ کی وجہ تسمیہ

☆ عنادیہ کو عنادیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لوگ ناحق جھگڑتے ہیں اور حق سے انکار کرتے ہیں۔

☆ عندیہ کو عندیہ اس لئے کہتے ہیں کہ عند کا معنیٰ اعتقاد کے ہیں اور یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامری کے منکر ثبوتِ اعتقادی کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے ہی تابع ہے۔

☆ لاادریہ کو لاادریہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ہر چیز کے جواب میں لاادری کہہ کر جان چھڑاتے ہیں۔

نوٹ:

بعض علماء کے نزدیک سوفسطائیہ کا مصداق یہی تین فرق باطلہ ہیں جبکہ محققین کی رائے یہ ہے کہ دنیا میں کوئی بھی فرقہ ان تین فرقوں کا مصداق نہیں بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں وہ غلطی کر رہا ہے تو اس بات میں سوفسطائی ہے۔

اَنَّهٗ شَاكٌّ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب لاادریہ ہر چیز میں شک کرتے ہیں تو شک بھی تصور کی قسم ہے اور تصور! علم کی قسم ہے تو گویا وہ ہر معاملے میں علم کا اظہار کرتے ہیں۔

﴿جواب﴾: ان کو شک میں بھی شک ہوتا ہے پس شک بھی ان کے نزدیک ثابت نہ ہوا......پس تصور بھی نہ پایا گیا ......اور علم بھی نہ پایا گیا......پس ہر معاملے میں ان کی جہالت متحقق ہوئی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اہل حق کی دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی

﴿عبارت﴾: وَلَنَا تَحْقِيْقًا اَنَّا نَجْزِمُ بِالضَّرُوْرَةِ بِثُبُوْتِ بَعْضِ الْاَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ وَبَعْضِهَا بِالْبَيَانِ وَاِلْزَامًا اَنَّهُ اِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْاَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ وَاِنْ تَحَقَّقَ فَالنَّفْيُ حَقِيْقَةٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ لِكَوْنِهٖ نَوْعًا مِّنَ الْحُكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحَّ نَفْيُهَا عَلَى الْاِطْلَاقِ وَلَا يَخْفٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا يَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہمارے لئے دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعے یقین کر لیتے ہیں اور بعض اشیاء کا دلیل کی وجہ سے اور ہمارے لئے دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا اور اگر نفی متحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ یہ حکم کے انواع میں سے ایک نوع ہے پس جب حقائق میں سے ایک شئی ثابت ہو گئی تو پھر اس کی نفی علی الاطلاق درست نہیں ہے اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف تام ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَنَا تَحْقِيْقًا اَنَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ثبوتِ اشیاء پر اہل حق کی دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی کا بیان کرنا ہے، جنکی تعریفات مندرجہ ذیل ہیں۔

دلیل تحقیقی و دلیل الزامی:

دلیل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تحقیقی۔ (۲) الزامی۔

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں اگر چہ فریق مقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں اور انہیں تسلیم کرنے سے بھی انکاری ہو، اس دلیل سے مقصور حق کا اظہار ہوتا ہے فریقِ مقابل کو لاجواب کرنا نہیں ہوتا کیونکہ فریق مقابل کہہ سکتا ہے کہ تمہاری دلیل جن مقدمات پر مشتمل ہے وہ مقدمات ہمارے نزدیک تو تسلیم شدہ ہی نہیں۔

دلیل الزامی: یہ ہے کہ جسکے مقدمات فریق مقابل کے ہاں تسلیم شدہ ہوں، اس دلیل سے ان کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہوں اگر چہ وہ مقدمات خود دلیل پیش کرنے والے کو تسلیم نہ ہوں، اس دلیل سے فریق مقابل کو لاجواب کرنا ہوتا ہے۔

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں۔ جیسے زمین و آسمان کے وجود اور ثبوت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ اشیاء کا ثبوت ہے اور بعض اشیاء کو ہم دلیل سے مانتے ہیں۔ جیسے ذاتِ باری تعالیٰ کا ہم مشاہدہ نہیں کر سکتے لیکن اس کے واجب الوجود ہونے کو دلیل سے مانتے ہیں اور یقین کرتے ہیں۔

دلیل الزامی یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ اشیاء کی نفی جس کے تم قائل ہو متحقق ہے یا نہیں؟ اگر نہیں

تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا اس لئے کہ یہ نفی کی بھی نفی ہوگی جو کہ عین اثبات ہے لہٰذا اشیاء کا ثبوت حاصل ہوا اور اگر متحقق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے اور جب ایک حقیقت ثابت ہو گئی تو پھر سالبہ کلیہ کے ساتھ حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے موجبہ جزئیہ ہی کافی ہوتا ہے۔

وَلَا یَخْفٰی اَنَّہٗ اِنَّمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ابھی بیان کردہ دلیل الزامی صرف عنادیہ کے خلاف حجت ہوگی کیونکہ عندیہ کہہ دینگے کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں تو صحیح ہے لیکن ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں، اور لا ادریہ سوال کی دونوں شقوں کے جواب میں لا ادری کہہ دینگے اور کسی شق کا بھی اعتراف نہیں کرینگے کہ ان پر حجت قائم ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

لَاادْرِیَّۃ کی دلیل

عبارت: قَالُوْا الضَّرُوْرِیَّاتُ مِنْھَا حِسِّیَّاتٌ وَالْحِسُّ قَدْ یَغْلَطُ کَثِیْرًا کَالْاَحْوَلِ یَرَی الْوَاحِدَ اِثْنَیْنِ وَالصَّفْرَاوِیِّ قَدْ یَجِدُ الْحُلْوَ مُرًّا وَمِنْھَا بَدِیْھِیَّاتٌ وَقَدْ تَقَعُ فِیْھَا اِخْتِلَافَاتٌ وَتَعْرِضُ بِھَا شُبْھَۃٌ یُفْتَقَرُ فِیْ حَلِّھَا اِلٰی اَنْظَارٍ دَقِیْقَۃٍ وَالنَّظَرِیَّاتُ فَرْعُ الضَّرُوْرِیَّاتِ فَفَسَادُھَا فَسَادُھَا وَلِھٰذَا کَثُرَ فِیْھَا اِخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ

ترجمہ: لا ادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور حس اکثر غلطی کرتا ہے جیسا کہ بھینگا شخص کہ ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی پاتا ہے اور ان (ضروریات) میں سے کچھ بدیھیات ہیں حالانکہ ان میں بھی اختلاف بہت واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں کہ جن کو حل کرنے کیلئے نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں پس ضروریات کی فساد نظریات کی فساد کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا زیادہ اختلاف ہے۔

تشریح:

قَالُوْا الضَّرُوْرِیَّات الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لَاادْرِیَّۃ کی دلیل دینا ہے قبل از دلیل بطورِ تمہید چند ضروری باتیں جان لیں۔

علم کی دو قسمیں ہیں۔(۱) ضروری۔(۲) نظری۔ضروری وہ علم ہے جو نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔اور نظری وہ علم ہے جو نظر و فکر کے ساتھ حاصل ہو۔پھر جمہور کے ہاں علم ضروری کی سات قسمیں ہیں۔

(۱) بدیہیات .(۲) حسیات ،(۳) وجدانیات ،(۴) فطریات ،(۵) تجربیات ،(۶) حدسیات ،(۷) متواترات

1: بدیہیات: وہ قضیئے ہیں کہ جن کے موضوع و محمول کے ذہن میں آتے ہی عقل انہیں تسلیم کر لیتی ہے دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے تو جو شخص کل اور جزء کے معنی کا تصور کریگا اسے خود بخود یہ بات

معلوم ہو جائیگی کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ بدیہیات کو اولیات بھی کہتے ہیں۔

2: **حسیات :** وہ قضیئے ہیں کہ جن میں حکم حواس ظاہرہ خمسہ کے ذریعے لگایا گیا ہو جیسے سورج روشن ہے یہ ایسا قضیہ ہے کہ جس میں حکم حاسہ بصر کی وجہ سے لگایا گیا ہے۔

3: **وجدانیات :** وہ قضیئے ہیں کہ جن میں حکم حواس باطنہ کے ذریعے لگایا گیا ہو جیسے پیاس لگ جانا، یا بھوک لگ جانا یہ ایسا حکم ہے جو کہ حواس باطنہ کے ذریعے سے ہی معلوم ہوتا ہے۔

4: **فطریات:** وہ قضیئے ہیں کہ جن میں دلیل کی طرف محتاجی ہوتی ہے لیکن دلیل ذہن سے غائب نہیں ہوتی، جب یہ قضیئے ذہن میں آتے ہیں تو دلیل بھی فوراً ذہن میں آجاتی ہے۔ ان کو **قَضَایَاقِیَاسَاتُھَامَعَھَا** بھی کہا جاتا ہے یعنی ایسے قضیئے کہ جن کے ساتھ ان کا قیاس بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے چار کا جفت ہونا یہ ایسا قضیہ ہے کہ جیسے ہی یہ ذہن میں آتا ہے تو ساتھ دلیل بھی ذہن میں آجاتی ہے اور وہ دلیل ہے **لِاَنَّہٗ مُنْقَسِمٌ بِمُتَسَاوِیَیْنِ وَکُلُّ مَاھٰکَذَاشَانُہٗ فَھُوَزَوْجٌ فَالْاَرْبَعَۃُ زَوْجٌ**، اسی طرح **اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَیْنِ** یہاں بھی اطراف اور نسبت کے محض تصور سے عقل کو اس بات کا یقین حاصل نہیں ہو تا کہ ایک دو کا آدھا ہے بلکہ واسطے کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ واسطہ یہاں دو کا ایک سے دو گنا ہونا ہے۔ اور یہ واسطہ ذہن سے جدا نہیں ہوتا کیونکہ جب بھی ایک اور دو کا تصور کیا جائیگا تو دو کا ایک سے دو گنے ہونے کا تصور بھی ہوگا۔

5 **تجربیات :** وہ قضایائے بدیہیہ ہیں کہ جن میں تصدیق بار بار کے تجربہ کرنے کے بعد حاصل ہو۔ جیسے **اَلسُّقْمُوْنِیَا مُسْہِلٌ لِلصَّفْرَاءِ** سقمونیا صفراء کے لئے مزیل ہے۔

6 **حدسیات :** وہ قضایائے بدیہیہ ہیں کہ جن میں تصدیق حدس کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسے **نُوْرُ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنْ نُوْرِ الشَّمْسِ** یا یہ کہ سورج کے سامنے پڑے ہوئے آئینے میں جو روشنی ہے وہ سورج کی شعاؤں سے حاصل ہوئی ہے۔

حدس کا لغوی واصطلاحی معنیٰ: حدس کا لغوی معنیٰ دانائی ہے اور اصطلاح منطق میں حدس کہتے ہیں حرکتِ فکریہ کے بغیر مبادی کا ایک دم ظاہر ہو جانا، اور مبادی سے مطلوب کی طرف ذہن کا تیزی سے منتقل ہو جانا۔

حدس اور فکر میں فرق:

حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی جبکہ فکر میں نفس کے لئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے اور وہ دو حرکتیں اس طرح ہوتی ہیں کہ جب ذہن میں کسی مطلوب کا مختصر سا تعارف حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں جو امور موجود ہوتے ہیں تو ان میں سے مطلوب کے مناسب بعض امورِ معلومہ کو ذہن تلاش کرتا ہے، پس یہ فکر کی پہلی حرکت ہوئی، پھر ذہن ان بعض امور معلومہ میں جن کو اس نے مطلوب کے مناسب پایا تدریجی طور پر ترتیب دیتا ہے جس سے ذہن مطلوب تک پہنچ جاتا ہے یہ فکر کی دوسری حرکت ہوئی ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ فکر کہلاتا ہے، جبکہ حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی بلکہ یہاں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہو جاتا ہے۔

اکثر و بیشتر حدس! شوق اور محنت و مشقت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور کبھی ان کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور حدس کے سلسلے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں چنانچہ کچھ لوگ تو بہت ہی قوی الحدس ہوتے ہیں کہ ان کا ذہن مطلوب تک بہت جلد پہنچ جاتا ہے جیسے حکماء، اولیاء اور انبیاء علیہم السلام کیونکہ انہیں قوۃ قدسیہ یعنی تائید الٰہیہ حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی فراست بہت ہی تیز ہوتی ہے، کچھ لوگ قلیل الحدس ہوتے ہیں یعنی ان کا حدس بہت ہی کمزور ہوتا ہے اور کچھ تو وہ بھی ہوتے ہیں کہ جن کے پاس بالکل حدس ہوتا ہی نہیں جیسے انتہائی کند ذہن، پس اسی وجہ سے بداہت و نظریت میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے ایک چیز بدیہی ہوتی ہے لیکن حدس سے مجرد اور محروم شخص کے لئے وہی نظری ہوتی ہے اور ایک چیز نظری ہوتی ہے لیکن قوی الحدس کے لئے وہی نظری بدیہی ہوتی ہے۔ جبکہ عام لوگوں کے لئے وہی چیز نظری معلوم ہوتی ہے۔

7: متواترات : وہ قضایائے بدیہیہ ہیں کہ جن میں تصدیق ایسی جماعت کی خبر دینے سے حاصل ہو کہ جس کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو۔ جیسے اَلْمَکَّۃُ بَلَدَۃٌ

ان اقسام سبعہ میں سے سب سے اقویٰ باعتبارِ علم بدیہیات اور حسیات ہیں، لا ادریہ کہتے ہیں کہ حسیات کا علم یقینی نہیں ہوتا کیونکہ اس کا علم حاصل ہوگا حس سے اور حس سے غلطی ہو جاتی ہے مثلاً بھینگا شخص ایک کو دو دیکھتا ہے، صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے لہٰذا حسیات کا یقینی علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

یہی حال بدیہیات کا ہے کیونکہ بعض اوقات ان میں شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے ان کو حل کرنے کے لئے انظارِ دقیقہ کی احتیاج ہوتی ہے حالانکہ بدیہیات میں نظر و فکر کی حاجت و ضرورت نہیں ہوتی تو جب ضروریات کی یہ صورتحال ہے کہ وہ قابل اعتماد نہیں تو نظریات! ضروریات کی بھی فرع ہیں کیونکہ ضروریات کو ہی ترتیب دیکر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے لہٰذا نظریات بدرجہ اولیٰ قابل اعتماد نہیں ہونگی، اور نیز یہ بات بھی ہے کہ نظریات میں عقلاء کا اختلاف ہے مثلاً فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے اور ہم اہل حق کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، لہٰذا حقائق اشیاء کے ثبوت اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہ رہا اس لئے ہم (لا ادریہ) ہر چیز کے جواب میں لا ادری کہہ کر جان چھڑاتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اہل حق کی جانب سے لَا اَدْرِیَّہ کو جواب اور سوفسطائیہ کی تحقیق

﴿عبارت﴾: قُلْنَا غَلَطُ الْحِسِّ فِي الْبَعْضِ لِاَسْبَابٍ جُزْئِيَّةٍ لَا يُنَافِي الْجَزْمَ بِالْبَعْضِ بِانْتِفَاءِ اَسْبَابِ الْغَلَطِ وَالْاِخْتِلَافَاتُ فِي الْبَدِيْهِيِّ لِعَدَمِ الْاِلْفِ اَوِ الْخِفَاءِ فِي التَّصَوُّرِ لَا يُنَافِي الْبَدَاهَةَ وَكَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْاَنْظَارِ لَا تُنَافِي حَقِيْقَةَ بَعْضِ النَّظْرِيَّاتِ وَالْحَقُّ اَنَّهُ لَا طَرِيْقَ اِلَى الْمُنَاظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوْصًا مَعَ اللَّاادْرِيَّةِ لِاَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيُثْبَتَ بِهِ مَجْهُوْلٌ بَلِ الطَّرِيْقُ تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوْا اَوْ يَحْتَرِقُوْا وَسُوْفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمُمَوَّهَةِ وَالْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ لِاَنَّ سُوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ

وَالْحِكْمَةُ وَاَسْطَامَعْنَاهُ الْمُزَخْرَفُ وَالْغَلَطُ وَمِنْهُ اشْتَقَّتِ السَّفْسَطَةُ كَمَااشْتُقَّتِ الْفَلْسَفَةُ مِنْ فَيْلَا سَوْفَ اَیْ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ

﴿ترجمہ﴾: ہم جواب دیتے ہیں کہ اسباب جزئیہ کی وجہ سے حس کا بعض چیزوں میں غلطی کرنا غلطی کے اسباب کے منتفی ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کے یقین کے منافی نہیں ہے اور (طرفین کے) تصور میں خفا ہونے کی وجہ سے یا انسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے اور کثرت اختلاف فساد نظر کی وجہ سے ہے جو بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے اور حق بات یہ ہے کہ ان تینوں (عنادیہ، عندیہ، لاادریہ) کیساتھ بالخصوص لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں کیونکہ وہ کسی معلوم چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے ہیں کہ جس کے ذریعہ سے کسی مجہول چیز کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کیساتھ مناظرہ کا آسان طریقہ یہ ہے کہ ان کو آگ کی سزا دے دیں تا کہ وہ یا تو اعتراف کرلیں اور یا آگ میں جل جائیں اور سوفسطا نام ہے اس حکمت کا جس کی ملمع سازی کی گئی ہو اور اس علم کا جو مزین کیا گیا ہو اس لئے کہ سوف کا معنی ہے علم اور حکمت اور اسطا کا معنی ہے مزین اور غلط اور اس سے مشتق ہے سفسطہ جیسا کہ فلسفہ مشتق ہے فیلا اور سوف سے جس کا معنی ہے حکمت سے محبت کرنے والا۔

﴿تشریح﴾:

قُلْنَاغَلَطُ الْحِسِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حسیات کے ثبوت پر لاادریہ کی دلیل واعتراض کا جواب دینا ہے۔ کہ بعض چیزوں کے ادراک میں حواس کے غلطی کرنے کی بناء پر لاادریہ نے یہ کلیہ تصور کیا تھا کہ پھر تو کسی بھی چیز میں حواس کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

شارح علیہ الرحمۃ اس کلیہ کا انکار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے حواس کا بعض چیزوں کے ادراک میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے کے اندر غلطی کا وہ سبب موجود نہ ہو مثلاً صفراوی شخص کے میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرنے کا سبب اس شخص کا صفراوی ہونا تھا پس جو شخص صفراوی نہیں ہوگا اس کا حاسہ ذوق غلط ادراک نہیں کریگا، اسی طرح بھینگا شخص ایک چیز کو دو دیکھتا ہے تو وہ خاص سبب یعنی بھینگے پن کی وجہ سے ایک چیز کو دو دیکھتا ہے پس جو شخص صحیح سالم ہوگا بھینگا نہیں ہوگا اس کا حاسہ بصر غلطی نہیں کریگا اسے ایک ہی چیز نظر آئیگی۔

وَالْاِخْتِلَافَاتُ فِی الْبُدِیْهِیِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بدیہیات کے ثبوت پر لاادریہ کے اعتراض کا جواب دینا ہے کہ بعض اوقات ایک قضیہ نفس الامر میں بدیہی ہوتا ہے لیکن ایک شخص پر اس کے موضوع ومحمول کے صحیح معنیٰ کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ اس قضیہ بدیہیہ سے اختلاف کرتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اگر اسے موضوع ومحمول کے صحیح معنیٰ کا تصور معلوم ہو جائے تو کبھی اختلاف نہ کرے مثلاً وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لَیْسَ بِعَرَضٍ ایک بدیہی قضیہ ہے ایک شخص کو اس سے

اختلاف ہے اور وہ کہتا ہے کہ میں نہیں مانتا کہ ''واجب الوجود یعنی ذاتِ باری تعالیٰ عرض نہیں ہے'' اگر اسے اس قضیہ بدیہیہ کے موضوع (واجب الوجود) اور محمول کا صحیح تصور وادراک کروایا جائے کہ واجب الوجود اس ذات کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کی تابع اور محتاج نہ ہو اور عرض اسے کہتے ہیں جو اپنے وجود میں محل کا تابع اور محتاج ہو تو وہ فی الفور کہے گا کہ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لَیْسَ بِعَرْضٍ کہ واجب الوجود! عرض نہیں ہے۔

۞ اسی طرح ایک بدیہی قضیہ میں اختلاف عدمِ الفت اور عدمِ لگاؤ کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً ایک مذہب والا شخص دوسرے مذہب کے شخص سے اختلاف کرتا ہے کیونکہ وہ اس کے مذہب کے عقائد سے مانوس نہیں ہوتا لیکن جب وہی شخص اس مذہب کو اختیار کر لیتا ہے اور اس مذہب کے مسائل سے مانوس ہو جاتا ہے تو پھر وہ ان مسائل میں اختلاف نہیں کرتا۔

☆ الغرض! بدیہی قضایا میں اختلاف موضوع ومحمول کے تصور کے خفاء اور عدمِ الفت اور عدمِ لگاؤ کی وجہ سے ہوتا ہے اور ظاہر بات یہ ہے کہ یہ ان قضایا کی بداہت کے منافی نہیں لہٰذا آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ ''بدیہی مفیدِ علم نہیں''۔

وَكَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ کثرتِ اختلاف کی وجہ سے نظریات کے ثبوت پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ کہ نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ قوانینِ نظر کی رعایت نہیں کر پاتا پس اس لئے غلطی کر جاتا ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہونا دوسرے بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس دوسرے نظری کو نظرِ صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعے سے حاصل کیا گیا ہو۔

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ لَاطَرِيْقَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ سوفطائیہ کا حل بیان کرنا ہے کہ سوفسطائیہ بالخصوص لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ یہ لوگ کسی معلوم ومعدوم کا اقرار ہی نہیں کرتے تا کہ مجہول معلوم ہو جائے، ان کو منانے کا حل اور طریقہ صرف ایک ہے کہ تندور میں آگ کا بھانبڑ جلا کر ان کو اس مین دھکا دے دیا جائے اور پھر پوچھا جائے کہ آگ میں حرارت ہے یا نہیں؟ پھر یا تو حق کو تسلیم کرلیں گے یا پھر جل کر بھسم ہو جائینگے۔

وَسُوْفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ لفظِ سُوْفَسْطَائِيَّه کی تحقیق کرنی ہے۔

لفظِ ''سُوْفَسْطَائِيَّه'' کو سین کے ضمہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے، یہ یونانی زبان کا لفظ ہے جو سوف اور اَسْطَا سے مرکب ہے، سُوْفَ کا معنیٰ علم اور حکمت ہے، اور اَسْطَا کا معنیٰ مزین اور غلط ہے پس سُوْفَسْطَا کا معنیٰ ہوا غلط علم اور مزین علم۔ جیسے پیتل پر سونے کا پانی چڑھایا جاتا ہے جس سے وہ ظاہراً سونا معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ پیتل ہی ہوتا ہے، اسی طرح اس علم میں بھی دھوکہ ہوتا ہے، پھر اس (سُوْفَسْطَا) سے رباعی کا مصدر سَفْسَطَه بروزن فعللة مشتق کیا جیسا کہ فَلْسَفَه! فَيْلَا اور سُوْفَا سے مشتق ہے، فَيْلَا کے معنیٰ ہیں ''محب'' اور سُوْفَ کے معنیٰ ہیں علم وحکمت یعنی علم وحکمت سے محبت کرنے والا۔

ooo.....ooo.....ooo

علم کی تعریفات وتوضیحات

﴿عبارت﴾: وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهُوَصِفَةٌ يَتَجَلّٰى بِهَاالْمَذْكُوْرُلِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهٖ اَيْ يَتَّضِحُ وَيَظْهَرُمَايُذْكَرُ وَيُمْكِنُ اَنْ يُّعَبَّرَعَنْهُ مَوْجُوْدًاكَانَ اَوْمَعْدُوْمًافَيَشْمُلُ اِدْرَاكَ الْحَوَاسِ وَاِدْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَغَيْرِالْيَقِيْنِيَّةِ بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزًالَا يَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ شَامِلًالِاِدْرَاكِ الْحَوَاسِّ بِنَاءً عَلٰى عَدَمِ التَّقْيِيْدِبِالْمَعَانِيْ وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَالَانَقَائِضَ لَهَاعَلٰى مَازَعَمُوْالٰكِنَّهٗ لَايَشْمُلُ غَيْرَ الْيَقِيْنِيَّاتِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ هٰذَا وَلٰكِنْ يَّنْبَغِيْ اَنْ يُّحْمَلَ التَّجَلِّيْ عَلَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ الَّذِيْ لَايَشْمُلُ الظَّنَّ لِاَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِلظَّنِّ

﴿ترجمہ﴾: اور علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعے مذکورہ شے اس شخص کو منکشف ہو جاتی ہے جس کیساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز جو ذکر کی جا سکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم پس یہ تعریف شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو تصدیقات یقینیہ اور تصدیقات غیر یقینیہ کو بخلاف ان (اشاعرہ) کے اس قول کے کہ علم ایسی صفت ہے جو ایسے تمیز کو واجب کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو پس بیشک یہ تعریف اگر چہ حواس کے ادراک کو شامل ہے کیونکہ یہ بناء ہے معانی کی عدم تقیید پر اور تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ یہ بناء ہے اس بات پر کہ تصورات کیلئے نقائض نہیں ہیں جیسا کہ مناطقہ نے گمان کیا ہے لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے اور اسکو محفوظ کرو! لیکن مناسب یہ ہے کہ (پہلی تعریف میں) تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو کہ ظن کو شامل نہیں کیونکہ علم ان کے نزدیک ظن کے مقابل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مخلوق کے علم کے اسباب کا بیان کرنا ہے۔ کہ مخلوق کے علم کے اسباب تین ہیں۔(۱) حواس سلیمہ۔ (۲) خبر صادق۔ (۳) عقل۔ کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے حکم خداوندی ہے وَابْتَغُوْااِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ (پا رہ6) کہ رب تک جانے کے لئے کوئی واسطہ تلاش کرو، یہی وجہ ہے ہم اہل سنت و جماعت انبیاء واولیاء کو وسیلہ بناتے ہیں۔

- مخلوق میں انسان مکلفین، ملائکہ اور جنات داخل ہیں۔
- ☆ رہی بات اللہ تعالیٰ کے علم کی اس کا علم ذاتی ہے تحصیلی نہیں۔

﴿فائدہ﴾:1 علم کی تعریف میں تین مذہب ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) امام فخر الدین علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علم بدیہی چیز ہے وَالْبَدِيْهِيُّ لَايَحْتَاجُ اِلَى التَّعْرِيْفِ اور بدیہی چیز تعریف

تعریف نہیں ہوتی لہٰذا اس کی تعریف نہیں ہے۔

(۲) امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علم ایک نظری چیز ہے پھر نظری چیز کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مُمْکِنُ التَّعْرِیْفِ (۲) مُتَعَسِّرُالتَّعْرِیْف

امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں علم نظری ہو کر مُتَعَسِّرُالتَّعْرِیْف ہے یعنی اس کی تعریف مشکل ہے ہو ہی نہیں سکتی۔

(۳) جمہور حکماء اور مناطقہ کے ہاں علم ایک نظری شے ہے اور نظری ہو کر ممکن التعریف ہے یعنی اس کی تعریف ہو سکتی ہے۔

فائدہ:2 یاد رکھیں! علم کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حضوری۔ (۲) علم حصولی۔

علم حضوری وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ مدرک کے پاس موجود ہو۔

علم حصولی: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ مدرک کے پاس موجود نہ ہو بلکہ اس کی صورت اور حقیقتِ کلیہ مدرک کے پاس موجود ہو۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قدیم۔ (۲) حادث۔ کیونکہ اگر جاننے والا قدیم ہے تو علم بھی قدیم ہوگا اور اگر جاننے والا حادث ہے تو علم بھی حادث ہوگا تو ایسے علم کی چار قسمیں ہو گئیں۔

علم کی اقسامِ اربعہ:

(۱) علم حضوری قدیم۔ (۲) علم حضوری حادث۔ (۳) علم حصولی قدیم۔ (۴) علم حصولی حادث۔

علم حضوری قدیم: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ عالم کے پاس موجود ہو اور عالم بھی قدیم ہو۔ جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کو اپنی ذات کا علم۔

علم حضوری حادث: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ عالم کے پاس موجود ہو اور عالم حادث ہو۔ جیسے انسان کو اپنی ذات کا علم

علم حصولی قدیم: وہ علم ہے جس میں شے معلوم کی صورت عالم کے پاس ہو اور عالم قدیم ہو۔ جیسے فلاسفہ کے مذہب کے مطابق ملائکہ کو اپنی ذات کا علم۔

علم حصولی حادث: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم کی صورت عالم کے پاس موجود ہو اور عالم بھی حادث ہو جیسے انسان کو اپنی ذات کے علاوہ کا علم۔

علم کی تعریفات:

وَهُوَ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن میں مذکور لفظِ علم کی تعریف کرنا ہے کہ متکلمین کے نزدیک علم کی دو تعریفیں ہیں۔ یہ پہلی تعریف جو ابھی بیان کی جا رہی ہے یہ **شیخ ابومنصور ماتریدی** ؒ نے کی ہے اور دوسری تعریف جو بعد میں بیان کی جائیگی وہ **بعض اشاعرہ** اور **شارح علیہ الرحمۃ** کے نزدیک ہے۔

(۱) علم ایسی صفت ہے کہ جس صفت کے سبب سے شے روشن ہو جائے اس شخص کے لئے جس کے ساتھ وہ صفت قائم ہو یعنی علم

ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شے اس شخص کے ذہن میں کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے اس طرح ظاہر اور منکشف ہوجائے کہ گویا کہ وہ اس کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے

۞ یہاں علم کی تعریف میں اَلْمَذْکُوْر کا لفظ شے کے معنیٰ میں ہے خواہ شے موجود ہو یا معدوم ہو کر ممکن ہو، رہی یہ بات کہ صِفَةٌ یَتَجَلّٰی بِهَا الْمَذْکُوْرُ میں اَلْمَذْکُوْرُ سے مراد شے ہے تو اَلْمَذْکُوْرُ کی بجائے لفظِ شے کا ذکر کرلیا جاتا اَلْمَذْکُوْرُ کو ذکر کیوں کیا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ متکلمین کے ہاں شے کا اطلاق حقیقۃً ''موجود'' پر ہوتا ہے ''معدوم'' پر مجازاً ہوتا ہے جبکہ تعریفات میں مجازی لفظ کا استعمال کرنا مناسب نہیں ہوتا پس اگر یہاں لفظِ شے کو ذکر کرتے اور پھر تعمیم کرتے تو درست نہ ہوتا۔

وَیُمْکِنُ اَنْ یُّعَبَّرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بہت سی ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا اور نہ ہی زبان سے ان کا نام لیا جاتا ہے محض سوچنے اور غور وفکر کرنے سے وہ چیزیں ذہن میں منکشف ہوجاتی ہیں پس آپ کی مذکورہ علم کی تعریف کے اعتبار سے وہ علم نہ ہوئیں حالانکہ انہیں بھی علم کہتے ہیں۔

﴿جواب﴾: علم ہونے کے لئے ! شے کا زبان سے ذکر کیا جانا کوئی ضروری نہیں بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان ہی کافی ہے یعنی کسی لفظ سے اس کی تعبیر کیا جانا ممکن ہو۔ گویا کہ علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے اس شے کا منکشف ہوجانا ممکن ہو خواہ اس کو ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

فَیَشْمُلُ اِدْرَاکَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ تعریف کا عام ہونا بیان کرنا ہے۔

کہ علم کی مذکورہ تعریف انتہائی جامع ہے، یہ حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے کیونکہ حواس کے ادراک سے بھی شے منکشف ہوتی ہے اور عقل کے ادراک سے بھی شے ذہن میں روشن ہوجاتی ہے پھر عقل کے ادراک میں تعمیم ہے کہ تصورات ہوں یا تصدیقات پھر تصدیقات کی تقدیر پر تعمیم ہے کہ تصدیقاتِ یقینیہ ہوں یعنی **حکم جازم مطابق للواقع** ہو یا تصدیقاتِ غیر یقینیہ ہوں یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید۔

☆ حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل کو علم ہی قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو علم قرار نہیں دیتے جبکہ متکلمین دونوں کے ادراک کو علم قرار دیتے ہیں۔

اِدْرَاکَ الْحَوَاسِ :یہاں حواس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں کیونکہ اشاعرہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ وغیرہ کا وجود نہیں مانتے، ادراک کی اضافت حواس وعقل کی طرف اِضَافَةُ الشَّیْءِ اِلٰی فَاعِلِهٖ کے قبیل سے نہیں بلکہ اِضَافَةُ الشَّیْءِ اِلٰی اٰلَتِهٖ کے قبیل سے ہے یعنی ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی طرف ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل ادراک کرنے والے ہیں...... نہیں...... بلکہ انسان مُدْرِكٌ (بالکسر) ہے یعنی ادراک کرنے والا ہے جو حواس یا عقل کے ذریعے اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور انسان کو لفظ ''نَفْس نَاطِقَه'' کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ رہی بات حواس وعقل کی ! یہ آلہ مدرکہ ہیں

یعنی یہ وہ ہیں کہ جن کے ذریعے ادراک کیا جاتا ہے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کی دوسری تعریف کرنی ہے جو کہ بعض اشاعرہ نے کی ہے کہ "علم ایک ایسی صفت ہے جو ذہن کے اندر شے کے ایسے امتیاز کا فائدہ دے جس میں نقیض کا احتمال باقی نہ رہے یعنی جانبِ مخالف کا احتمال باقی نہ رہے مثلاً آپ کو اسلام کے پانچ ارکان معلوم ہیں جو نہ پانچ سے زائد ہیں اور نہ ہی کم ہیں اسی کو علم کہا جاتا ہے۔

علم کی تعریف اول اور ثانی میں فرق

فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ شَامِلًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ تعریف کا عام ہونا بیان کرنا ہے اور پہلی تعریف علم اور دوسری تعریفِ علم کے مابین فرق بھی بیان کرنا ہے۔ لیکن اس سے پہلے بطورِ تمہید چند باتیں جان لینا ضروری ہے۔

1: علم کی دوسری تعریف متقدمین اشاعرہ نے یوں کی تھی هُوَ صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزًا بَيْنَ الْمَعَانِيْ لَايَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ کہ علم وہ صفت ہے جو کہ غیر محسوس معانی کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کرے جس میں اپنی ضد کا احتمال باقی نہ رہے۔

جبکہ متاخرین اشاعرہ جن میں شارح علیہ الرحمۃ بھی شامل ہیں انہوں نے اس علم کی تعریفِ ثانی سے معانی کی قید کو حذف کر دیا کیونکہ معانی ان موجودات کو کہتے ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ نہیں کر سکتے ...... تو اس معانی کی قید کی بناء پر حواس ظاہرہ کے ذریعے جو ادراک ہوتا ہے اس کو علم کہنا درست نہیں حالانکہ اشاعرہ کے نزدیک حواس ظاہرہ کے ذریعے حاصل ہونے والے ادراک کو بھی علم کہا جاتا ہے اس لئے متاخرین اشاعرہ نے تعریفِ مذکورہ کی اصلاح کرتے ہوئے معانی کی قید کو حذف کر دیا تاکہ یہ تعریف معانی محسوسہ اور معانی غیر محسوسہ دونوں کو شامل ہو جائے۔

2: تصور کی نقیض ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ تصور کی نقیض نہیں ہوتی کیونکہ تصورات! مفردات کے قبیل سے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوتی۔ جبکہ بعض ائمہ کرام کہتے ہیں کہ تصور کی نقیض ہوتی ہے کیونکہ نقیض کی تعریف یہ ہے نَقِيْضُ الشَّيْءِ رَفْعُهٗ کہ نقیض! شے کے رفع ہونے کو کہتے ہیں خواہ وہ رفع شے کی ذات سے ہو یا غیر سے ہو اور مفردات میں بھی رَفع عَنِ النَّفس ممکن ہے جیسے اِنْسَان کی نقیض لَااِنْسَان ہے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک دوسرا مذہب مختار ہے اس لئے پہلے مذہب کو بصیغہ تمریض (عَلٰی مَازَعَمُوْا) ذکر کیا ہے، جس سے پہلے مذہب کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ واضح ہے۔

۞ مذکورہ بالا تمہید کے بعد عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علم کی یہ دوسری تعریف ادراک الحواس کو شامل ہے کیونکہ یہ تعریف قیدِ معانی کے ساتھ مقید نہیں ہے اور تصورات کو بھی ان لوگوں کے مذہب کے مطابق شامل ہے جو کہتے ہیں کہ تصورات کی نقائض نہیں ہوتیں، تصدیقات یقینیہ کو بھی شامل ہے جیسے اَللّٰهُ قَدِيْرٌ، اَللّٰهُ غَفُوْرٌ وغیرہ کیونکہ اس (تصدیق یقینی) میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا لیکن تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ یہ چیزیں نقیض کا احتمال رکھتی ہیں ظن تو

فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ظن اس تصدیق کو کہتے ہیں جو نقیض کا احتمال رکھے۔

جہل مرکب اور تقلید اگر چہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تا ہم آئندہ ان میں نقیض کا احتمال ہے بایں طور کہ تشکیکِ مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے لہٰذا لَا یَحْتَمِلُ النَّقِیْضَ کی عبارت ظن، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی۔

وَلٰکِنْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب، تقلید علم ہیں یا نہیں؟ اگر علم ہیں تو تعریفِ ثانی ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے علم کی تعریف جامع نہ ہوئی کیونکہ یہ تینوں نقیض کا احتمال رکھتی ہیں اور اگر علم نہیں ہیں تو پھر پہلی تعریف ان کو شامل ہونے کی وجہ سے مانع نہ ہوئی حالانکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہے۔

﴿جواب﴾: تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم نہیں ہیں، رہی یہ بات کہ پہلی تعریف مانع نہیں ہوگی ...... سو! ہم کہتے ہیں کہ پہلی تعریف مانع ہے کیونکہ پہلی تعریف میں تجلّی سے مراد وہ انکشافِ تام ہے جو کہ نقیض کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس تاویل کے بعد ظن، جہل مرکب اور تقلید پہلی تعریف سے بھی خارج ہو جائینگے کیونکہ ان تینوں میں انکشافِ تام نہیں ہوتا اور یہ تینوں نقیض کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم! ظن کے مقابلے میں آتا ہے اور ظن میں احتمال نقیض ہوتا ہے تو اس کے مقابل یعنی علم میں احتمال نقیض نہیں ہوگا لہٰذا جس چیز میں احتمال نقیض ہو وہ علم نہیں کہلائے گا اور تصدیقاتِ غیر یقینیہ ظن، جہل مرکب اور تقلید میں احتمال نقیض ہوتا ہے ظن میں فی الحال ہوتا ہے جہل مرکب اور تقلید اگر چہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تا ہم آئندہ ان میں نقیض کا احتمال ہے بایں طور کہ تشکیکِ مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل مرکب یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے۔

نوٹ:

شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک چونکہ علم کی دوسری تعریف مختار تھی اس لئے پہلی تعریف میں تاویل کر کے دونوں تعریفوں میں یکسانیت پیدا کی ہے، اور دوسری تعریف کے مختار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی تعریف تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو شامل ہے جبکہ دوسری تعریف تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے اور تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم نہیں ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مخلوق کے لئے اسبابِ علم

﴿عبارت﴾: لِلْخَلْقِ اَیِ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الْمَلَکِ وَالْاِنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰی فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ لَا بِسَبَبٍ مِّنَ الْاَسْبَابِ ثَلٰثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِیْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُکْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ

وَوَجْهُ الضَّبْطِ اِنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ اٰلَةً غَيْرَ مُدْرِكٍ فَالْحَوَاسُّ وَاِلَّا فَالْعَقْلُ

﴿ترجمہ﴾: اور اسباب علم مخلوق کیلئے یعنی فرشتہ انسان اور جنات کیلئے بخلاف خالق کے علم کے کیونکہ وہ ذات کی وجہ سے ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل یہ حصر استقرائی کی وجہ سے ہے اور وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر خارج ہو تو یہ خبر صادق ہے اور اگر سبب خارج سے نہ ہو تو پھر اگر آلہ غیر مدرکہ ہے تو یہ حواس ہے اور اگر آلہ غیر مدرکہ نہیں ہے تو عقل ہے۔

﴿تشریح﴾:

للخلق مصنف علیہ الرحمۃ کے قول اسباب العلم میں العلم کی صفت ہے پس اصل عبارت یوں ہے کہ اسباب العلم الحاصل للخلق ثلاثۃ کہ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے تین اسباب ہیں (۱) حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔

اَیِ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متن میں مذکور لفظِ خلق مصدر اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے۔

مِنَ الْمَلَكِ الخ: میں من بیانیہ ہے جس سے الخلوق کا بیان ہے کہ مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہے اور ذوی العقول مخلوق کی تین ہی قسمیں ہیں۔ (۱) انسان۔ (۲) جنات۔ (۳) ملائکہ۔

فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ الخ: اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی ہے وہ محتاج اسباب نہیں بقیہ ہر ایک کا علم محتاج اسباب اور عطائی ہے۔

علم خدا اور علم مصطفیٰ میں فرق! علم خدا کلی ہے اور علم مصطفیٰ ﷺ بھی کلی ہے، فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے پھر علم خدا! ذاتِ خدا کے لیئے دائمی ہے اور علم مصطفیٰ ﷺ ذاتِ مصطفیٰ ﷺ کے لیئے دائمی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ کلی عرضی ہو کر عرض مفارق دائمی ہے یعنی جس کا ذات مصطفیٰ ﷺ سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہوتا نہیں۔ جبکہ علم خدا کلی عرضی ہو کر عرض لازم ہے یعنی جس کا ذات خدا سے جدا ہونا ہی ممتنع و محال ہے۔

❁ یاد رہے علم خدا اور علم مصطفیٰ میں فرق کا ٹائیٹل صرف ان لوگوں کے لئے لگایا گیا ہے جن کو بات بات میں شرک کی بدبو آتی رہتی ہے ورنہ جو اللہ کو خالق سمجھتا ہے اور آقائے دوجہاں ﷺ کو مخلوق جانتا ہے اس لئے اس ٹائیٹل کی ضرورت ہی کیا ہے۔

اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ حواس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں نہ کہ باطنہ، حواس کے ساتھ سلیمہ کی قید لگا کر ایک اعتراض کا جواب دے دیا۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ حواس کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ حواس کبھی صحیح علم نہیں دیتے، جیسا کہ ابھی ماقبل میں گزرا کہ بھینگے کو ایک چیز دو دکھائی دیتی ہے اور صفراوی کو میٹھی چیز کڑوی لگتی ہے۔

﴿جواب﴾: حواس سے مراد حواس سلیمہ ہیں اور حواس سلیمہ ہمیشہ علم صحیح ادیتے ہیں۔

بِحُکْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء وتتبع ہے یعنی تتبع اور استقراء سے یہ معلوم ہوا ہے کہ اسباب علم صرف یہی تین ہیں اور کوئی نہیں، عقلاً مزید پائے جانے کا امکان ہے۔

حصر کی اقسام:

حصر کی دوقسمیں ہیں۔(۱) حصر عقلی۔(۲) حصر استقرائی۔حصر عقلی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر اپنے افراد میں یوں ہو کہ عقل اس میں قسم آخر کی مجوز نہ ہو اور حصر استقرائی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر اپنے افراد میں یوں ہو کہ عقل اس میں قسم آخر کی بھی مجوز ہو۔

وَوَجْهُ الضَّبْطِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اسباب ثلاثہ کی وجہ حصر بیان کرنی ہے کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا مدرک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو آلہ ادراک ہو گا مدرک نہیں ہوگا یا آلہ ادرک نہیں ہوگا بلکہ مدرک ہوگا بصورت اول یعنی جب آلہ ادراک ہو مدرک نہ ہو تو وہ حواس ہیں اور بصورتِ ثانی یعنی جب وہ آلۂ ادراک نہ ہو بلکہ مدرک ہو تو وہ عقل ہے۔

۞ یاد رہے شارح علیہ الرحمۃ نے بطور تسامح عقل کو مدرک قرار دیا ہے جبکہ متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ حواس اور عقل دونو ں آلہ ادراک ہیں مدرک نہیں ہیں، مدرک تو انسان ہے جسے نفس ناطقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اسباب علم کا تین میں انحصار درست نہیں؟

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ السَّبَبُ الْمُؤَثِّرُفِي الْعُلُوْمِ كُلِّهَاهُوَاللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّهَابِخَلْقِهٖ وَاِيْجَادِهٖ مِنْ غَيْرِتَاثِيْرٍلِلْحَاسَّةِ وَالْخَبْرِوَالْعَقْلِ وَالسَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِلِلْاِحْرَاقِ هُوَالْعَقْلُ لَاغَيْرُ وَاِنَّمَا الْحَوَاسُّ وَالْاَخْبَارُاٰلَاتٌ وَطُرُقٌ فِي الْاِدْرَاكِ وَالسَّبَبُ الْمُفْضِيْ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْنَاالْعِلْمَ مَعَهٗ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لِيَشْمُلَ الْمُدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَالْاٰلَةَ كَالْحِسِّ وَالطَّرِيْقَ كَالْخَبْرِ لَا يَنْحَصِرُفِي الثَّلٰثَةِ بَلْ هٰهُنَااَشْيَاءُ اُخَرُمِثْلُ الْوِجْدَانِ وَالْحَدَسِ وَالتَّجْرِبَةِ وَنَظْرِالْعَقْلِ بِمَعْنٰى تَرْتِيْبِ الْمَبَادِيْ وَالْمُقَدَّمَاتِ

﴿ترجمہ﴾ پس اگر یہ کہا جائے کہ تمام علوم میں سبب مؤثر اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ سارے علوم حاسہ، خبر اور عقل کو تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور ایجاد کا نتیجہ ہیں اور سبب ظاہری عقل ہے نہ کہ غیر جیسے آگ احراق کیلئے اور حواس اور اخبار صرف آلا ت اور طرق ادراک ہیں اور سبب مفضی فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے ہمارے اندر

علم پیدا فرمادیں تاکہ یہ شامل ہو جائے مدرک کو جیسے عقل اور آلہ کو جیسے حس اور طریق کو جیسے خبر تو یہ سبب بمعنی مذکور تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں اور اشیاء بھی ہیں جیسے وجدان، حدس، تجربہ اور نظر العقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ السَّبَبُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سببِ حقیقی جو مؤثر حقیقی ہو۔ (۲) سببِ ظاہری جسے عرف میں سبب سمجھا جاتا ہو جیسے جلانے کے لئے آگ ظاہری سبب ہے (۳) سببِ مفضی فی الجملہ یعنی وہ سبب جس کے پائے جانے کے بعد عادت الٰہیہ یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کشف (علم) کو پیدا کر دیتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ سببِ مفضی کی یہ تفصیل کیوں کی؟...... تاکہ اس تعریف میں تعمیم پیدا ہو جائے کہ یہ مدرک کو بھی شامل ہو جائے جیسے عقل، اور آلہ کو بھی شامل ہو جائے جیسے حس اور طریق کو بھی شامل ہو جائے جیسے خبر مثلاً عقل کو جب انسان استعمال کرتا ہے تو عادتِ الٰہیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انکشاف (علم) کو پیدا کر دیتے ہیں، جب یہ معاملہ ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ کا علم کے اسباب کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ سبب سے مراد اگر سببِ حقیقی ہو تو غلط ہے کیونکہ سببِ حقیقی تو صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور کوئی نہیں اور اگر سبب سے مراد سببِ ظاہری ہے تو بھی درست نہیں کیونکہ سببِ ظاہری صرف عقل ہے اور اگر سبب سے مراد سببِ مفضی فی الجملہ ہے تو بھی درست نہیں کیونکہ آپ کے بیان کردہ اسبابِ ثلاثہ کے علاوہ وجدان بھی تو سبب ہے ،اسی طرح حدس بھی سبب ہے اور تجربہ بھی سبب ہے اور نظرِ عقل بھی سبب ہے۔

وجدان، حدس، تجربہ اور نظرِ عقل کی تعریفات:

وجدان: وہ قوتِ باطنہ ہے جس کی وجہ سے کیفیات غیر محسوسہ کا ادراک ہوتا ہے۔ جیسے دوستی اور دشمنی کا ادراک ،بھوک اور پیاس کا ادراک۔

حدس: وہ قوتِ باطنہ جس کی وجہ سے ذہن تیزی سے مطلوب تک پہنچ جائے۔

تجربہ: کسی سبب پر مسبب کے بار بار مرتب ہونے کی وجہ سے انکشاف (علم) ہو جائے۔

نظرِ عقل: عقل کے ذریعے مقدمات کو ترتیب دینا۔ جیسے **العالم مستغن عن المؤثر و كل مستغن عن المؤثر فهو قديم فالعالم قديم** ۔الغرض سبب، مفضی فی الجملہ مراد لینا بھی درست نہیں کیونکہ یہ بھی تو کثیر ہیں ان کا انحصار تین میں درست نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اسبابِ علم کا تین میں انحصار عند المتکلمین درست ہے

﴿عبارت﴾: قُلْنَا هٰذَا عَلٰى عَادَةِ الْمَشَائِخِ فِى الْاِقْتِصَارِ عَلٰى الْمَقَاصِدِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْ تَدْقِيْقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ فَاِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوْا بَعْضَ الْاِدْرَاكَاتِ حَاصِلَةً عَقِيْبَ اِسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ الَّتِىْ لَا شَكَّ فِيْهَا سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ ذَوِى الْعُقُوْلِ اَوْ غَيْرِهِمْ جَعَلُوْا الْحَوَاسَّ اَحَدَ الْاَسْبَابِ وَلَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ الدِّيْنِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِّنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوْهُ سَبَبًا اٰخَرَ وَلَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُمُ الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْحِسِّ الْمُشْتَرَكِ وَالْخَيَالِ وَالْوَهْمِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيْلِ الْحَدْسِيَّاتِ وَالتَّجْرِبِيَّاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَالنَّظَرِيَّاتِ وَكَانَ مَرْجِعُ الْكُلِّ اِلَى الْعَقْلِ جَعَلُوْهُ سَبَبًا ثَالِثًا يُفْضِىْ اِلَى الْعِلْمِ بِمُجَرَّدِ الْتِفَاتٍ اَوْ بِانْضِمَامِ حَدْسٍ اَوْ تَجْرِبَةٍ اَوْ تَرْتِيْبِ مُقَدَّمَاتٍ فَجَعَلُوْا السَّبَبَ فِى الْعِلْمِ بِاَنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطْشًا وَاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَاَنَّ نُوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ وَاَنَّ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ وَاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ هُوَ الْعَقْلُ وَاِنْ كَانَ فِى الْبَعْضِ بِاسْتِعَانَةٍ مِّنَ الْحِسِّ

﴿ترجمہ﴾: ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حصر (اسبابِ علم کا تین ہونا) مشائخ کی عادت کے مطابق ہے جو مقاصد پر اکتفاء کرتے تھے اور فلاسفہ کی تدقیقات سے اعراض کرتے تھے۔ بیشک مشائخ نے جب بعض ایسے ادراکات کو پایا جو حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے تھے وہ حواس ظاہرہ جس میں کوئی شک نہیں خواہ وہ ذوی العقول کا ہو یا غیر ذوی العقول کا تو انہوں نے حواس کو ایک سبب (علم کا) قرار دیا اور جب معلومات دینیہ کا اکثر حصہ خبر صادق سے مستفاد تھا تو مشائخ نے اس (خبر صادق) کو سبب ثانی قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ کہ جن کا نام حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ جن کا وجود ثابت نہیں ہے، اور مشائخ کی کوئی غرض متعلق نہ ہوئی حدسیات، تجربیات، بدیھیات اور نظریات کی تفاصیل سے اور ان تمام کا مرجع عقل ہے تو انہوں نے عقل کو سبب ثالث قرار دیا جو محض توجہ سے یا حدس سے یا تجربہ کے ملنے سے یا ترتیب مقدمات سے علم تک پہنچاتا ہے تو انہوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے اور کل جزء سے بڑا ہوتا ہے اور نور قمر شمس سے مستفاد ہے اور سقمونیا مسہل ہے اور عالم حادث ہے، سبب عقل کو قرار دیا اور اگر چہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے حاصل ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قُلْنَا هٰذَا عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہماری مراد سببِ مفضی فی الجملہ ہے، رہی یہ بات کہ آپ نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ تین سے زائد ہیں تو جواباً عرض یہ ہے کہ بیشک فلاسفہ کی تحقیق کے مطابق تین سے زائد ہیں لیکن متکلمین نے سببِ مفضی فی الجملہ کو تین کے اندر

منحصر کرنے میں تدقیقاتِ فلاسفہ کا لحاظ نہیں کیا اور جب متکلمین نے یہ دیکھا کہ معلوماتِ دینیہ کے وصول کا بہت بڑا ذریعہ خبرِ صادق ہے تو اس کو مستقل سبب بنا دیا اور یہ دیکھا کہ حواس کے ذریعے بھی علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو بھی مستقل سبب بنا دیا، پھر متکلمین نے یہ لحاظ کیا کہ ایک سبب عقل بھی ہے تو اسے بھی مستقل سبب بنا دیا لیکن وجدان وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا کیونکہ ان کا حاصل عقل کی طرف لوٹ جاتا ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ حواسِ ظاہرہ کو ذکر کیا ہے حواسِ باطنہ کو کیوں نہیں ذکر کیا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ متکلمین کی ان سے کوئی غرض متعلق نہیں اسی وجہ سے انہیں ذکر نہیں کیا۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ کا قول لَمَّا یَثْبُتُ الخ یہ شرط ہے اور جَعَلُوْهُ سَبَبًا ثَالِثًا جزا ہے اور فَجَعَلُوْهُ سے جزا کی تفصیل ہے۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ یہاں چند مثالیں ذکر کیں ہیں۔

☆ چنانچہ پہلی مثال (اِنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطْشًا) وجدان کی ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا مدرک وہم ہے مگر اس کو وجدانیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں چونکہ متکلمین کے ہاں وہم کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

☆ دوسری مثال (اِنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ) بدیہی کی ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

☆ تیسری مثال (اِنَّ نُوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ) حدس کی ہے کیونکہ چاند کی روشنی کی کمی وبیشی سورج کے قرب وبعد کے اعتبار سے ہے اور چاند کے اس حصے کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسرے حصے کا تاریک ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کی روشنی سورج سے مستفاد ہے۔

☆ اور چوتھی مثال (اِنَّ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ) تجربہ کی ہے، یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو خشک ہو کر جم جاتا ہے جس میں حرارتِ شدیدہ ہوتی ہے لیکن اس کو مصلحات سے ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفراء کو خارج کر دیتا ہے، صفراء کا جب غلبہ پیدا ہوتا ہے تو ایک مرض پیدا ہو جاتا ہے جس کو یرقان کہتے ہیں۔

☆ اور پانچویں مثال (اِنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ) نظری کی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حواس کا بیان

﴿عبارت﴾: فَالْحَوَاسُّ جَمْعُ حَاسَّةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُوْرَةِ بِوُجُوْدِهَا وَاَمَّا الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الَّتِيْ تُثْبِتُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَتِمُّ دَلَائِلُهَا عَلَى الْاُصُوْلِ

الْإِسْلَامِيَّةِ السَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ فِيْ مَقْعَرِ الصِّمَاخِ تُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ اِلَى الصِّمَاخِ بِمَعْنٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْاِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: پس حواس یہ جمع ہے، حاسہ کی، بمعنیٰ قوت، حاسہ پانچ ہیں، بایں معنیٰ کہ عقل بداہۃً ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے، رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے ثبوت کے دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق تام نہیں۔ اور ان حواس میں سے ایک قوت سامعہ ہے وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے اندر بچھے ہوئے پٹھوں میں رکھی گئی ہے اس کے ذریعے کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے اصوات کا ادراک کیا جاتا ہے، بایں معنیٰ کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس کے اندر ادراک کو پیدا فرماتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَالْحَوَاسُّ الخ: ماقبل میں اسبابِ علم کا اجمالی بیان تھا اب یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے کہ اسبابِ علم میں پہلا سبب ''حواس'' ہیں، حواس کی تعداد پانچ ہے۔ (۱) قوتِ سامعہ۔ (۲) قوتِ باصرہ۔ (۳) قوتِ شامہ۔ (۴) قوتِ ذائقہ۔ (۵) قوتِ لامسہ

خَمْسٌ سے ان لوگوں کی تردید کر دی جو کہتے ہیں کہ حواس پانچ نہیں بلکہ چار ہیں، انہوں نے قوتِ ذائقہ کو قوتِ لامسہ کے تحت داخل کیا ہے۔ اسی طرح نظام معتزلی کا بھی رد کیا ہے جو کہتے ہیں کہ حواس پانچ یا چار نہیں بلکہ چھ ہیں، پانچ تو وہی ہیں جن کا ذکر ہوا چھٹی وہ قوت ہے کہ جس سے لذتِ جماع کا ادراک ہوتا ہے لیکن ان کا یہ گمان غلط ہے کیونکہ لذتِ جماع کا ادراک بھی لمس سے ہو جاتا ہے۔

جَمْعُ حَاسَّةٍ سے شارح علیہ الرحمۃ نے یہ بتلا دیا کہ حواس! حاسہ کی جمع ہے۔

بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ سے شارح علیہ الرحمۃ نے حاسہ کے معنیٰ کی تعیین کر دی، کہ حاسہ کے دو معنیٰ ہیں (۱) عضوِ مخصوص کہ جس میں وہ قوت ہوتی ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ۔ (۲) قوت مخصوصہ: شارح علیہ الرحمۃ نے **بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ** کہہ کر دوسرے معنیٰ کی تعیین کر دی کہ یہاں حاسہ سے مراد وہ عضو نہیں کہ جس میں یہ طاقت ہوتی ہے جیسے کان، آنکھ وغیرہ بلکہ ان اعضاء میں جو قوت ودیعت کی گئی ہے اس کا نام حاسہ ہے۔

بِمَعْنَى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا **فَالْحَوَاسُّ خَمْسٌ** جس میں حواس کا لفظ مطلق ہے یہ حواس ظاہرہ و باطنہ دونوں کو شامل و عام ہے جس سے معلوم ہوا کہ حواس صرف پانچ نہیں ہیں بلکہ اس سے زائد بھی ہیں تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کا پانچ میں انحصار کرنا درست نہیں۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا مقصد یہ نہیں کہ نفس الامر حواس کل صرف پانچ ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہمیں معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں اور وہ حواس ظاہرہ ہیں۔

❁ رہی بات حواس باطنہ کی! کہ جن کے ثبوت کے قائل فلاسفہ ہیں مشائخ متکلمین نہیں! کیونکہ فلاسفہ حواس باطنہ کو ان دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دلائل اسلامی اصولوں سے متصادم ہیں اس لئے وہ دلائل مشائخ متکلمین ہاں غیر مسلم ہیں پس اسی وجہ سے متکلمین ان (حواسِ باطنہ) کے وجود کو نہیں مانتے لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کا پانچ میں انحصار کرنا درست ہے۔

قوت سامعہ کا بیان:

اَلسَّمْعُ: سے حواس کی تفصیل کا بیان ہے، پہلا حاسہ سمع ہے یعنی قوتِ سامعہ ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ سمع کو بقیہ حواس پر مقدم کیوں کیا؟ ہاں اسے بقیہ حواس پر مقدم کیا اس کے اشرف ہونے کی وجہ سے کیونکہ معلوماتِ دینیہ یہ خبر صادق سے حاصل ہوتی ہیں اور اس کا تعلق سمع سے ہے، نیز فضائل و کمالاتِ انسانیہ کا مدار بھی سمع پر ہے یہی وجہ ہے نابینا لوگ بڑھے کمالات والے ہوتے ہیں، نیز سمع نبی کے لئے ضروری ہے لیکن بصر کا ہونا ضروری نہیں، پس اسی وجہ سے کئی انبیاء علیہم السلام سے سلب بینائی و بصر تو ہوا ہے جیسے سیدنا یعقوب علیہ السلام، سیدنا شعیب علیہ السلام لیکن کسی نبی سے سلبِ سمع نہیں ہوا، نیز یہ بھی ہے قرآن پاک میں سمع و بصر کے بیان میں سمع کا ذکر پہلے ہوتا ہے اور بصر کا بیان بعد میں ہوتا ہے یہ بیان میں تقدیم! سمع کے بصر سے افضل ہونے کی دلیل ہے۔

❁ یاد رہے کہ سب سے اہم قوت لامسہ ہے اس کو مؤخر کیا کیونکہ معلوماتِ دینیہ کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

عصب: وہ پٹھا ہوتا ہے جو سفید ہوتا ہے اور ربڑ کی طرح نرم ہوتا ہے اور آسانی سے ادھر ادھر مڑ جاتا ہے لیکن کٹنا بہت مشکل سے ہے، اگر کوئی پٹھہ کٹ جائے یا کوئی چیز آ کر اس کا راستہ بند کر دے تو اس عضو کی حس و حرکت ختم ہو جاتی ہے پھر اسی وجہ سے فالج جیسے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

صوت: ہوا میں لہر پیدا ہونے سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی کیفیت کو صوت کہتے ہیں۔

☆ **بکیفیة الصوت** میں اضافتِ بیانیہ ہے۔

وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ الخ: سے سمع کے معنیٰ کا بیان کرنا ہے کہ کانوں کے سوراخ اندر جو پٹھا بچھا ہوا ہے اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے وہ طاقت رکھ دی ہے جس کے ذریعے آوازوں کا ادراک ہوتا ہے اس قوت کا نام ''سمعہ'' ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ اس قوت کے ذریعے آوازوں کا ادراک کیسے ہوتا ہے؟ ہاں اس طرح جب انسان بات کرتا ہے تو ہوا کے اندر ایک لہر پیدا ہو جاتی ہے اس ''لہری ہوا'' جس کا نام آواز ہے جب اس کا ٹکراؤ ہوتا ہے اس پٹھے کے ساتھ جو کانوں کے اندر بچھا ہوا ہے تو اللہ پاک کی طرف سے آوازوں کے ادراک کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی یہ ہوائی لہروں کا ٹکراؤ ادراک و علم کی علتِ تامہ نہیں بلکہ علتِ تامہ ذات باری تعالیٰ ہے۔

بِمَعْنٰی اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی یَخْلُقُ سے ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس از خود بخود ادراک کر لیے ہیں، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ایسی بات نہیں بلکہ یہ سب کچھ عادت الہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہے۔

فِی النَّفْسِ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مدرک نفس ہے اور حواس اس کے آلات ہیں اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید کی جارہی ہے جو نفس ناطقہ کے علاوہ حواس کو مدرک مانتے ہیں۔

الصِّمَاخ: بمعنی سوراخ، کان کے سوراخ کو اللہ رب العزت ٹیڑھا بنایا ہے تاکہ سخت آوازیں اور گرم و ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہنچ کر اس کو نقصان نہ پہنچائیں کیونکہ یہ قوت انتہائی حساس ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

قوت باصرہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْبَصَرُ وَهِیَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِی الْعَصَبَتَیْنِ الْمُجَوَّفَتَیْنِ اللَّتَیْنِ تَتَلَاقِیَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَتَأَدَّیَانِ اِلَی الْعَیْنَیْنِ تُدْرَكُ بِهَا الْاَضْوَاءُ وَالْاَلْوَانُ وَالْاَشْكَالُ وَالْمَقَادِیْرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ وَغَیْرُ ذٰلِكَ مِمَّا یَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِدْرَاكَهَا فِی النَّفْسِ عِنْدَ اِسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور حواس خمسہ میں سے دوسرا احاسہ بصر ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی گئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتے ہیں اس کے ذریعے روشنیوں، رنگوں، شکلوں، مقادیر، حرکات، حسن اور قبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے اور ان کے علاوہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْبَصَرُ وَهِیَ قُوَّةٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ قوت باصرہ کی تعریف کرنی ہے کہ قوت باصرہ اس قوت کو کہتے ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے مقدم دماغ سے آنے والے دو جوف دار پٹھوں اور رگوں میں رکھی ہے یہ دونوں رگیں مجمع نورین (یعنی پلکون کے درمیان) میں مل جاتی ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر آنکھوں کی طرف جاتی ہیں، جدا ہونے کے دو طریقے ہیں...... پہلا طریقہ یہ ہے کہ مجمع نورین میں مل جانے کے بعد دائیں جانب والی رگ بائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے اور بائیں جانب والی رگ دائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے......اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دائیں جانب والی رگ دائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے اور بائیں جانب والی رگ بائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے۔

مجوفتین اعصاب تمام کے تمام بے جوف ہیں یعنی کھوکھلے نہیں ہیں اور اپنی لطافت کی وجہ سے ان میں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کر جاتی ہے۔

اللَّتَیْنِ تَتَلَاقِیَانِ بھنوؤں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس

ملتقی کو مجمع النورین کہتے ہیں اوراس میں حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نوریں قوت پیدا ہوگی۔
تُدْرَكُ بِهَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قوت باصرہ کے مدرکات کا بیان کرنا ہے۔ کہ قوتِ باصرہ سے روشنیوں، رنگوں ،اشکال، تصاویر، حسن اور قبح کا ادراک کیا جاتا ہے۔
مِمَّايَخْلُقُ اللّٰهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ قوتِ باصرہ بذاتِ خود ادراک کرتی ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ بات نہیں کہ قوتِ باصرہ خود ادراک کرتی ہے بلکہ جب بندہ اس قوت کو استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس میں ادراک کی قوت پیدا کرتے ہیں۔
☆ قوتِ باصرہ کی ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کسی چیز پر نظر پڑتی ہے تو آنکھ سے مخروطی شکل شعاعیں نکل جاتی ہیں اور شے مرئی پر پڑ جاتی ہیں اس سے رؤیت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

قوتِ شامہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالشَّمُّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الزَّائِدَتَيْنِ النَّابِتَتَيْنِ فِيْ مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيْهَتَيْنِ بِحُلْمَتَيِ الثَّدْيِ تُدْرَكُ بِهَاالرَّوَائِحُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُوْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور حواس خمسہ میں سے تیسرا احاسہ قوت شامہ ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں ودیعت رکھی گئی ہے جو مقدم الدماغ میں اگتے ہیں اور پستان کی سروں کے مشابہ ہیں اسکے ساتھ بوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہنچنے کی طریقہ پر جو بو والی چیز کی کیفیت سے متکیف ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالشَّمُّ وَهِيَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ قوتِ شامہ کی تعریف اور اس کے ادراک کی صورت کو بیان کرنا ہے۔ کہ دماغ کے اگلے حصے میں دو گوشت کے ٹکڑے اُگے ہوئے ہیں جو کہ عورت کے پستانوں کے نپلز کے مشابہہ ہوتے ہیں جن میں ایک ایسی قوت رکھی گئی ہوتی ہے جو کہ بوؤں کا ادراک کرتی ہے اس قوت کو قوتِ شامہ کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

قوتِ ذائقہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالذَّوْقُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى جِرْمِ اللِّسَانِ يُدْرَكُ بِهَا الطُّعُوْمُ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوْبَةِ اللُّعَابِيَّةِ الَّتِيْ فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُوْمِ وَوُصُوْلِهَا إِلَى الْعَصَبِ

﴿ترجمہ﴾: ورحواس خمسہ میں سے چوتھا حاسہ قوت ذائقہ ہےاوروہ ایسی قوت ہے جواس پٹھے میں کہ جوزبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے پھیلی ہوئی ہےاس کے ذریعے ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے،اس رطوبت لعابیہ کے مطعوم (کھائی ہوئی چیز) کیساتھ ملنے کی وجہ سے جومنہ میں ہےاوراسکے پہنچنے کی وجہ سے پٹھے کی طرف۔

﴿تشریح﴾:

وَالـذَّوْقُ وَهِـىَ الـخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قوتِ ذائقہ کی تعریف اورقوتِ ذائقہ کےادرک کی صورت کو بیان کرنا ہے۔قوتِ ذائقہ وہ ایسی قوت ہے جوزبان کےاوپر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے کہ مذوقات یعنی چکھی جا نے والی چیزوں کاادراک کرتی ہے۔

❁ ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی چیز منہ میں رکھی جاتی ہے تو مطعومات (کھائی جانے والی چیزوں) سے۔ ہوالعاب اوررطوبت اس پٹھے پر جاتا ہے تو پھرذائقوں کاادراک ہوجاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

قوتِ لامسہ کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَاللَّمْسُ وَهِىَ قُوَّةٌ مُّنبَثَّةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْبَدَنِ تُدْرَكُ بِهَاالْحَرَارَةُ وَالْبُرُوْدَةُ وَالرُّطُوْبَةُ وَالْيُبُوْسَةُ وَنَحْوُذٰلِكَ عِنْدَالتَّمَاسِ وَالْاِتِّصَالِ بِهٖ**

﴿ترجمہ﴾: اورحواس خمسہ میں سیپانچواں حاسہ لمس ہےاور یہ وہ قوت ہے جوسارے بدن میں پھیلی ہوئی ہےاوراس کے ذریعے حرکات ،برودت ،رطوبت اور یبوست اوراس کی مثل کاادراک کیا جاتا ہے چھونے اوراتصال کے وقت اس بدن کے ساتھ۔

﴿تشریح﴾:

وَاللَّمْسُ وَهِى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قوتِ لامسہ کی تعریف اورقوتِ لامسہ کے ادراک کی صورت کو بیان کرنا ہے۔کہ قوتِ لامسہ ایک ایسی قوت ہے جوتمام بدن میں بچھائی گئی ہےاور یہ قوت حرارت ،برودت ،رطوبت اور یبوست کاادراک کرتی ہے۔

❁ ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی چیز بدن سے لگ جاتی ہے تو یہ قوت فوراًاس چیز کے گرم ہونے ،سرد ہونے ،نرم ہونے یا سخت ہونے کاادراک کرتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حواسِ خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آدائیگی میں مصروفِ عمل ہیں

﴿عبارت﴾: وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِّنْهَا اَىْ مِنَ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ تُوْقَفُ اَىْ يُطَّلَعُ عَلٰى مَاوُضِعَتْ هِىَ تِلْكَ الْحَاسَّةُ لَهٗ يَعْنِىْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْخَلَقَ كُلًّامِنْ تِلْكَ الْحَوَاسِّ لِاِدْرَاكِ اَشْيَاءٍ مَّخْصُوْصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْاَصْوَاتِ وَالذَّوْقِ لِلطُّعُوْمِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَائِحِ لَايُدْرَكُ بِهَامَايُدْرَكُ بِالْحَاسَّةِ الْاُخْرٰى وَاَمَّااَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ ذٰلِكَ فَفِيْهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَااَنَّ ذٰلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِلْحَوَاسِ فَلَايَمْتَنِعُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ عَقِيْبَ صَرْفِ الْبَاصِرَةِ اِدْرَاكَ الْاَصْوَاتِ مَثَلًا

﴿ترجمہ﴾: اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کیساتھ واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس چیز پر کہ جس چیز کیلئے یہ حاسہ وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں ہر ایک حاسہ اشیاء مخصوصہ کے ادراک کیلئے پیدا کیا ہے جیسے قوت سامعہ اصوات کے لئے ،اور قوت ذائقہ طعوم کیلئے ،اور قوت شامہ روائح کیلئے ،ان حواس میں سے کسی کے ساتھ ایسی چیز کا ادراک نہیں کیا جائیگا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے رہی یہ بات کہ کیا ایسا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں علماء کرام کا اختلاف ہے اور حق بات یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کیونکہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں پس یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باصرہ کے استعمال کے بعد اصوات کے ادراک کو پیدا فرمادے۔

﴿تشریح﴾:

وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ حواس خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آدائیگی میں مصروف عمل ہیں ،یہ بات درحقیقت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

﴿سوال﴾: کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی اشیاء کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ہو جائے مثلاً سننا قوت باصرہ کے ذریعے ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے اسی حاسہ کے ذریعے ان چیزوں کے غیر کا بھی ادراک ہو جائے؟

﴿جواب﴾: ہر حاسہ کے ذریعے ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے کہ جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوت باصرہ کے ذریعے الوان واشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے اصوات کا ادراک نہیں ہوتا وغیرہ۔

وَاَمَّااَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ دوسرے حاسہ کی ڈیوٹی اور ذمہ داری ادا کرے؟

﴿جواب﴾: اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔(۱) مذہب فلاسفہ۔ (۲) مذہب اہل سنت وجماعت۔

1: مذہب فلاسفہ یہ ہے کہ قوت باصرہ علت تام ہے دیکھنے کے لئے لہٰذا یہ دیکھنے کے علاوہ اور کوئی کام نہیں دے سکتی اگر یہ کوئی دوسرا کام بھی دے گی تو معلول سے تخلف علت لازم آئیگا اور تخلف العلة من المعلول باطل

2: اہل سنت و جماعت کہتے ہیں کہ یہ (حواسِ خمسہ) اسباب ہیں اور اسباب خود مختار نہیں بلکہ سبب پر مسبب اور علت پر معلول اسی وقت متفرع ہوگا جب اللہ چاہے لہٰذا اللہ تعالیٰ چاہے تو ایسا بھی ہوسکتا ہے پس اس پر قرآن مجید کی نص موجود ہے کہ قیامت کے دن انسان پر اس کے اعضاء گواہی دینگے الیوم نختم علی افواھھم الخ کہ قیامت کے دن بجائے زبان کے ہاتھ اور پاؤں کلام کرینگے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

زبان کی جلد پر قوتِ ذائقہ اور قوتِ لامسہ دونوں کا انتشار ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَتِ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَحَرَارَتَهٗ مَعًا قُلْنَا لَا بَلِ الْحَلَاوَةُ تُدْرَكُ بِالذَّوْقِ وَالْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْفَمِ وَاللِّسَانِ

﴿ترجمہ﴾: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ! شئی کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ سے ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک قوت لامسہ سے ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَت الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھی بھی ہو اور گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو ہمیں حلاوت اور حرارت دونوں چیزوں کا ادراک ہو جاتا ہے حالانکہ قوتِ ذائقہ حرارت کے ادراک کے لئے وضع نہیں کی گئی یہ تو قوت لامسہ کے مدرکات میں سے ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ ہر حاسہ اسی شے کا ادراک کرتا ہے کہ جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔

﴿جواب﴾: آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوتِ ذائقہ کے ذریعے حرارت کا ادراک ہوا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوتِ ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوتِ لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے پس جب قوتِ ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے تو اسی وقت قوتِ لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر صادق کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ اَيِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ فَاِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُوْنُ صَادِقًا اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا فَالصِّدْقُ وَالْكِذْبُ عَلٰى هٰذَا مِنْ اَوْصَافِ الْخَبَرِ وَقَدْ يُقَالَانِ بِمَعْنَى الْاِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَوْ لَا عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَيِ الْاِعْلَامُ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ

تُطَابِقُ الْوَاقِعَ اَوْلَاتُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ فَمِنْ هٰهُنَا يَقَعُ فِيْ بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوَصْفِ وَفِيْ بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْاِضَافَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور خبر صادق یعنی جو واقع کے مطابق ہو کیونکہ خبر ایک ایسا کلام ہے کہ جس کی نسبت کیلئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو تو وہ خبر صادق ہوگی یا وہ مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہوگی پس صدق اور کذب اس تفسیر کیمطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے اور کبھی صدق اور کذب کا اطلاق شیٔ (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کیساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جسکی کیفیت (ایجاب یا سلب) کیساتھ وہ (نفس الامر میں) متصف ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یہ صدق ہے یا واقع کے مطابق نہ ہو یہ کذب ہے اور اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے اور اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف ہیں) بعض کتب میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کیساتھ آیا ہے اور بعض کتب میں خبر الصادق اضافت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْخَبَرُ الصَّادِقِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مخلوق کے علم کا دوسرا سبب بیان کرنا ہے۔

حواس کو خبر صادق پر مقدم کرنے کی وجوہ:

1 حواس کو خبر صادق پر مقدم اس لئے کیا ہے کہ حواس کی انواع واقسام زیادہ ہیں اور خبر صادق کی قلیل ہیں یعنی صرف دو ہیں ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول ﷺ اور قاعدہ ہے کہ اَلْعِزَّةُ لِلتَّكَاثُرِ۔

2: خبر صادق ! سمع پر موقوف ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ موقوف علیہ ! موقوف سے پہلے ہوتا ہے پس اس لئے سمع اور اس کے اخوات کو مقدم کر دیا۔

3: حواس بلا واسطہ مخلوق کے علم کے لئے سبب ہیں جبکہ خبر صادق بواسطہ قوتِ سامعہ کے سبب ہے۔

خبر صادق کی تعریف:

اَیِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق کی تعریف کرنی ہے۔ کہ خبر صادق اس خبر کو کہتے ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہو۔

فَاِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ بیان کردہ خبر صادق کی تعریف کی توضیح کرنی ہے کہ انسان کے منہ سے جو کلام نکلتا ہے اس میں جو نسبت ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی ہو اس نسبت کو نسبتِ کلامی کہا جاتا ہے مثلاً آپ نے کہا کہ زید قائم تو قائم کی جو نسبت آپ نے زید کی طرف کی ہے اس نسبت کو نسبتِ کلامی کہا جاتا ہے، اور خارج میں جو قائم کی نسبت زید کی طرف ہوتی ہے اسے نسبتِ خارجی کہتے ہیں اب اگر نسبت کلامی ! نسبتِ خارجی کے مطابق ہے یعنی آپ نے

کہا کہ زید قائم اور خارج میں بھی زید کھڑا ہے تو یہ خبر! خبر صادق ہے اور اگر نسبتِ کلامی! نسبتِ خارجی کے مخالف ہے یعنی آپ نے کہا کہ زید قائم جبکہ خارج میں وہ کھڑا نہیں ہے تو یہ خبر! خبر کاذب ہے۔

فَالصِّدْقُ وَالْکِذْبُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے خبر کی مذکورہ تعریف وتوضیح کے لحاظ سے صدق و کذب خبر کے اوصاف ہونگے کیونکہ اس تعریف میں خبر کو صادق اور کاذب کہا گیا ہے۔

وَقَدْ یُقَالَانِ بِمَعْنٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق اور خبر کاذب کی تعریف دوسرے الفاظ میں بیان کرنی ہے کہ خبر صادق کی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز کی اس کیفیت ایجابی اور سلبی کی خبر دینا کہ جس کیفیت کے ساتھ وہ چیز نفس الامر میں متصف ہوتی ہے تو یہ خبر! خبر صادق ہے اور خبر کاذب کی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز کی اس کیفیت ایجابی اور سلبی کی خبر دینا کہ جس کیفیت کے ساتھ وہ چیز نفس الامر میں متصف نہیں۔

اَیِ الْاَعْلَامُ بِنِسْبَۃِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ بیان کردہ خبر صادق کی تعریف کی توضیح کرنی ہے کہ مذکورہ تعریف میں الاخبار بمعنیٰ الاعلام ہے اور ما سے مراد نسبتِ تامہ ہے تو خبر صادق کی تعریف یہ ہوگی کہ نسبتِ تامہ کی ایسی خبر دینا جو کہ نفس الامر کے مطابق ہو اور خبر کاذب کی تعریف یہ ہوگی کہ نسبتِ تامہ کی ایسی خبر دینا جو نفس الامر کے مخالف ہو تو یہ خبر! خبر کاذب ہے۔

فَیَکُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دونوں تعریفات کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔ کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب خبر کی صفات ہونگی اور دوسری تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب مخبر کی صفات ہونگی کیونکہ اس دوسری تعریف میں اخبار کا ذکر ہے اور خبر دینا مخبر کی صفت ہے۔

فَمِنْ هٰهُنَا یَقَعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق کی ترکیبِ عنوانی کے اختلاف کی وجہ کو بیان کرنا ہے۔ کہ بعض کتب میں خبر صادق! الخبر الصادق ترکیبِ توصیفی کے ساتھ مذکور ہے اور بعض کتب میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ مذکور ہے، اس ترکیب عنوانی کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے صدق وخبر کی پہلی تعریف کی ہے جس کی بناء پر انہوں نے الخبر الصادق کہا اور بعض لوگوں خبر صدق اور کذب کی دوسری تعریف کی جس کی بناء پر انہوں نے خبر الصادق یعنی عنوان کو ترکیب اضافی کے ساتھ ذکر کیا اور وجہ وہی ہے جو پہلے مذکور ہو چکی کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق وکذب خبر کی صفت ہیں اور دوسری تعریف کے لحاظ صدق وکذب مخبر کی صفات ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر صادق کی تقسیم

﴿عبارت﴾: عَلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ سُمِّیَ بِذٰلِكَ لِمَا اَنَّهٗ لَا یَقَعُ دُفْعَةً بَلْ عَلَی التَّعَاقُبِ وَالتَّوَالِیْ وَهُوَ اَیِ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلٰی اَلْسِنَةِ قَوْمٍ لَا یُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ اَیْ لَا یُجَوِّزُ الْعَقْلُ

وَاتِّفَاقُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ وَمِصْدَاقُهُ وُقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ

﴿ترجمہ﴾: خبر صادق دو قسم پر ہے ایک ان میں سے خبر متواتر ہے، اس کا نام خبر متواتر اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ پے در پے اور تعاقب کیساتھ واقع ہوتی ہے اور خبر متواتر وہ خبر ہے جو ایسی قوم کی زبان پر ثابت ہو کی جس کا کذب پر متفق ہونا عقل سلیم محال سمجھے اور خبر متواتر کا مصداق شبہہ کے بغیر علم واقع ہونا ہے۔

﴿تشریح﴾:

عَلٰی نَوْعَیْنِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خبر صادق کی تقسیم کرنی ہے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔(۱) خبر متواتر۔(۲) خبر رسول۔

خبر متواتر کی تعریف:

خبر متواتر وہ خبر ہے جسے اتنے لوگون نے روایت کیا ہو کہ جن کے جھوٹ پر جمع ہونے کو عقل سلیم محال سمجھے مثلاً لاہور ایک شہر ہے یہ ایک ایسی خبر ہے کہ اسے اتنے لوگوں نے روایت کیا ہے کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونے کو عقل سلیم کے نزدیک محال ہے۔

سُمِّیَ بِذَالِکَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے کہ خبر متواتر کو خبر متواتر اس لئے کہتے ہیں کہ متواتر! تواتر سے ہے اور تواتر کا معنیٰ ہے پے در پے واقع ہونا چونکہ یہ خبر بھی پے در پے اور مسلسل واقع ہوتی ہے دفعۃً واقع نہیں ہوتی اس لئے اسے خبر متواتر کہتے ہیں۔

اَیْ لَایُجَوِّزُالْعَقْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے خبر متواتر کی تعریف یہ کی ہے کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو کہ جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے آپ کی اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اجتماع علی الکذب زیادہ سے زیادہ محال ہوگا اور محال کا بھی تصور کیا جاسکتا ہے کیونکہ تصور تو ہر چیز کے متعلق ہوسکتا ہے حتیٰ کہ محال کا بھی تصور کیا جاسکتا ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں لایتصور بمعنیٰ لایجوز ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جو اتنے لوگوں سے منقول ہو کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کو جائز اور ممکن نہ سمجھے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے تصور کو امکان کے معنیٰ میں لیا ہے اور امکان اس کو کہتے ہیں کہ جس کے واقع ہونے سے محال لازم نہ آئے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اگر قوم کذب پر جمع ہوئی تو اس سے محال لازم نہیں آئیگا حالانکہ قوم کا اجتماع علی الکذب محال ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں امکان سے مراد امکان وقوعی ہے اور امکان وقوعی کو واقع کرنے میں محال لازم آسکتا ہے۔

وَمِصْدَاقُهُ وُقُوْعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر متواتر کی حد تواتر پر پہنچنے کی علامت اور شناخت بیان کرنی ہے

کہ وہ کونسی چیز ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ خبر متواتر حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہے۔

پس شارح علیہ الرحمۃ نے تواتر کی جس علامت اور مصداق کو بیان کیا ہے اس کی وضاحت کرنے سے پہلے دیگر علماء کے اقوال کو ملاحظہ فرمالیجئے۔

کچھ محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد چار متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید سے کیا کہ اللہ عزوجل نے زانی سے زنا کے تحقق کے لئے بھی گواہوں کی تعداد چار متعین کی ہے۔ چونکہ چار گواہوں کی گواہی زنا کے تحقق کے سلسلے میں یقین کا فائدہ دیتی ہے، لہٰذا چار اسانید کی روایت بھی یقین کی حامل ہوگی۔ پس خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد کا چار ہونا ضروری ہوا۔

کچھ محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد پانچ متعین کی ہے اور استدلال لعان کے عدد سے کیا ہے کہ لعان کے تحقق کے لئے زوجین سے پانچ پانچ بار حلف لیا جاتا ہے، سو یہاں پانچ کا عدد یقین کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا پانچ اسانید کی روایت یقین کی حامل ہوگی۔ پس خبر متواتر کے لئے بھی اسانید کی تعداد پانچ ہونا ضروری ہوا۔

کچھ علمائے اصول حدیث نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد سات متعین کی ہے اور استدلال یوں کیا کہ زمینیں بھی سات ہیں، آسمان بھی سات ہیں، ہفتے کے دن بھی سات ہیں، قرآن مجید میں حٰمٓ سے شروع ہونے والی سورتیں بھی سات ہیں، کعبۃ اللہ کے طواف کے چکر بھی سات ہیں، الغرض سات کا عدد اللہ تعالیٰ کے ہاں بہت محبوب ہے، لہٰذا خبر متواتر کی اسانید بھی سات ہونی چاہئیں۔

کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد دس متعین کی ہے اور استدلال یوں کیا کہ جمع کا وہ عدد جس کی خبر یقین کا فائدہ دیتی ہے وہ دس ہے، لہٰذا یقین کے تحقق کے لئے خبر متواتر کی اسانید کی تعداد دس ہونی چاہئے۔

کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد بارہ متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید کی آیہ کریمہ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا سے کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بارہ نگران مقرر کئے تھے، لہٰذا متواتر کی اسانید کی تعداد بھی بارہ ہونی چاہیے۔

کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد چالیس متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید کی آیہ کریمہ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ سے کیا ہے کہ یہ آیہ کریمہ اس وقت نازل ہوئی جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعداد چالیس تھی، سو کفایت کا نزول اس وقت ہوتا ہے جب عدد چالیس ہو، لہٰذا خبر متواتر کے لئے چالیس اسانید ہونی چاہئیں۔

کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد ستر متعین کی ہے اور استدلال قرآن

مجید کی آیہ کریمہ وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَهٗ سَبْعِیْنَ رَجُلًا لِّمِیْقَاتِنَا سے کیا کہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کے لئے ستر افراد کا چناؤ کیا، لہٰذا خبر متواتر کے لئے اسانید ستر ہونی چاہئیں۔

کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد بیس متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید کی آیہ کریمہ وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ سے کیا ہے اور کچھ نے تین سو تیرہ متعین کی ہے اور اصحاب بدر کی تعداد کو دلیل بنایا ہے۔

لیکن یہ سب اقوال ضعیف ہیں کیونکہ خبر متواتر کی حد تواتر تک پہنچنے کے لئے تعداد ضروری نہیں اس لئے کہ بعض اوقات ایک خبر ایسی ہوتی ہے کہ دو آدمیوں کے خبر دینے سے بھی انسان کو یقین آ جاتا ہے اور بعض دفعہ خبر ایسی ہوتی ہے کہ تین آدمیوں کی خبر سے بھی یقین حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا راجح قول وہی ہے جسے شارح علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ خبر متواتر کی حد تواتر تک پہنچنے کی علامت یہی ہے کہ وہ خبر اس حد تک پہنچے کہ اس سے ہمیں یقین حاصل ہو جائے اور اس میں کوئی شبہ نہ رہے تو ہم اسے خبر متواتر کہیں گے، راویوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر متواتر کا حکم

﴿عبارت﴾: وَهُوَ بِالضَّرُوْرَةِ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ کَالْعِلْمِ بِالْمُلُوْكِ الْخَالِیَةِ فِی الْاَزْمِنَةِ الْمَاضِیَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِیَةِ یَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَی الْمُلُوْكِ وَعَلَی الْاَزْمِنَةِ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ وَاِنْ کَانَ اَبْعَدَ

﴿ترجمہ﴾: اور خبر متواتر لازمی طور پر علم بدیہی کا فائدہ دینے والی ہے جیسا کہ گزرے ہوئے زمانے میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز شہروں کا علم احتمال رکھتا ہے الملوك پر معطوف ہونے اور الازمنہ پر معطوف ہونے کا اول درستگی کے زیادہ قریب ہے اگرچہ لفظاً دور ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ بِالضَّرُوْرَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خبر متواتر کا حکم بیان کرنا ہے۔ کہ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ علم ضروری کے لئے مفید و موجب ہے یعنی خبر متواتر سے ایسا علم حاصل ہوتا ہے جس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور خبر متواتر کا علم ضروری کے لئے مفید ہونا یہ بدیہی ہے نظری نہیں یعنی محتاج الی الدلیل نہیں۔ جیسے گزرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز شہروں کا علم و یقین ہمیں حاصل ہے مثلاً سلطان محمود غزنوی کا علم، اور شہر بغداد کا علم ہمیں محض ان خبروں کی وجہ سے حاصل ہے جو خبریں ہمیں تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں پس ثابت ہوا کہ خبر متواتر علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

یَحْتَمِلُ الْعَطْفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اَلْبُلْدَانُ النَّائِیَةِ میں ترکیبی دو احتمال ہیں۔

(۱) اس کا عطف مُلُوْك پر ہو جو لفظاً دور ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف اَزْمِنَه پر ہو جو لفظاً اس کے

قریب ہے، لیکن مُلُوْك پر عطف معنیٰ کے اعتبار سے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگر چہ بہ نسبت اَزْمِنَہ کے لفظاً وہ دور ہے کیونکہ اس صورت میں دو مثالیں بنیں گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ ''زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم۔ بخلاف اَزْمِنَہ پر عطف کرنے کے، اس صورت میں ایک ہی مثال بنے گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ اور دور، دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور یہ ظاہر بات ہے کہ مقام توضیح میں دو علم اور دو مثالیں ایک علم اور ایک مثال سے بہتر ہیں۔ پس اسی وجہ سے شارح علیہ الرحمۃ نے کہا کہ اَزْمِنَہ پر عطف اگر چہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تجزیہ کلام مصنف علیہ الرحمۃ

﴿عبارت﴾: **فَهٰهُنَا اَمْرَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذٰلِكَ بِالضَّرُوْرَةِ فَاِنَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُوْدِ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ وَاِنَّهٗ لَيْسَ اِلَّا بِالْاِخْبَارِ وَالثَّانِيْ اَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهٖ ضَرُوْرِيٌّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَغَيْرِهٖ حَتّٰى الصِّبْيَانِ الَّذِيْ لَا اِهْتِدَاءَ لَهُمْ اِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيْقِ الْاِكْتِسَابِ وَتَرْتِيْبِ الْمُقَدَّمَاتِ**

﴿ترجمہ﴾: پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے اور یہ بات کہ موجب للعلم ہونا بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے نفوس میں وجود مکہ اور بغداد کے علم کو پاتے ہیں اور یہ علم نہیں مگر خبروں کے ذریعہ اور دوسرے یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اس لئے کہ یہ علم ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو جن کیلئے اکتساب کے طریقہ کو اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَهٰهُنَا اَمْرَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام کا تجزیہ اور خلاصہ بیان کرنا ہے کہ مصنف کے کلام سے ہمیں دو باتیں ملیں۔(۱) خبر متواتر سے علم ویقین حاصل ہوتا ہے۔(۲) خبر متواتر سے جو علم یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیبِ مقدمات پر موقوف نہیں۔

۞ خبر متواتر کے مفیدِ علم ہونے کی بات تو واضح ہے کہ عرب میں مکہ و مدینہ نامی شہروں کو نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں ان کے ہونے کا علم ویقین ہے اور یہ علم ویقین ہمیں محض ان کی خبروں اور تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہمیں ملتے رہے ہیں۔

۞ رہی بات خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے ضروری اور غیر استدلالی ہونے کی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر متواتر سے علم حاصل ہونا کسی استدلال پر موقوف ہوتا تو پھر استدلال کی قوت رکھنے والوں کو ہی حاصل ہوتا۔ حالانکہ خبر متواتر سے بہت

سی چیزوں کا علم ان بچوں تک کو حاصل ہو جاتا ہے جو استدلال اور ترتیب مقدمات کی طاقت نہیں رکھتے، معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں۔

مکہ اور بغداد کی وجہ تسمیہ:

مکہ امک سے ماخوذ ہے اور مک کا معنیٰ ہے کم کرنا، ہلاک کرنا، چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہو جاتے ہیں اور جو ظالم اس کے ساتھ برائی کا ارادہ رکھتا ہے وہ خود ہی ہلاک ہو جاتا ہے اس لئے اسے مکہ کہتے ہیں، اور بغداد اصل میں باغ داد ہے یعنی ''انصاف کا باغ'' یہاں نوشیرواں جو کہ عادل بادشاہ تھا اس کا باغ تھا جس میں وہ عدل کے لئے بیٹھا کرتا تھا پھر شہر کا نام ہی بغداد یعنی ''عدل والے کا باغ'' پڑ گیا اس شہر کے عجائبات میں سے یہ بات ہے کہ یہ عرصہ دراز تک خلفائے عباسیہ کا دار الخلافہ رہا لیکن اس شہر میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کیا خبر قتل عیسیٰ علیہ السلام اور تابید دین موسیٰ علیہ السلام متواتر ہے؟

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا خَبَرُ النَّصَارٰی بِقَتْلِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ وَالْیَهُوْدِ بِتَابِیْدِ دِیْنِ مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتُرُهٗ مَمْنُوْعٌ

﴿ترجمہ﴾: اور بہرحال نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہود کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی تو اس کا تواتر ممنوع ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں شارح علیہ الرحمۃ نے دو باتیں ذکر کیں تھیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر علم ویقین کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم! علم ضروری ہے استدلالی نہیں اب یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ پہلی بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق عیسائیوں کی خبر! خبر متواتر ہے اسی طرح یہودیوں کی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس فرمان کے متعلق خبر! خبر متواتر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا تَمَسَّکُوْا بِالسَّبْتِ مَادَامَتِ السَّمٰوٰاتُ وَالْاَرْضُ یعنی ''قیامت تک یوم سبت (ہفتہ) کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل کرتے رہنا'' اس سے معلوم ہوا کہ دین موسوی ابدی اور ہمیشہ کے لئے ہے حالانکہ ہمیں دونوں خبروں کے متواتر ہونے کے باوجود ان کے کاذب ہونے کا یقین ہے پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔

﴿جواب﴾:1 مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ خبر متواتر کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر دور میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو محال سمجھے جبکہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کی خبر

اگر چہ بعد میں حد تواتر کو پہنچ گئی تھی لیکن ابتداء میں حد تواتر کو نہیں پہنچی تھی کیونکہ ایک قول کے مطابق راویوں کی تعداد چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی یہ تعداد قلیل ہے ان کا اتفاق علیٰ الکذب محال نہیں ہے۔

☆ اور دینِ موسوی کے دائمی ہونے کی خبر یہودیوں کی اگر چہ ابتدا اور انتہاء حد تواتر کو پہنچی ہوئی تھی لیکن درمیان میں تواتر جاتا رہا تھا حالانکہ تواتر ہر ہر زمانے میں باقی ہونا ضروری ہے یعنی ہر زمانے میں راویوں کا کثیر ہونا ضروری ہے اور درمیان میں یہودیوں کی تعداد! تواتر میں اس وقت کم ہوئی تھی کہ جب بُختِ نصر بادشاہ نے بیت المقدس پر چڑھائی کی تھی اور یہودیوں کا اتنا قتل عام کیا کہ تقریباً یہودی ختم ہو گئے، صرف چند افراد چھپ چھپا کے بچے تھے، جو کہ قلیل تھے اور حد تواتر کو نہیں پہنچتے تھے تو چونکہ درمیان میں تواتر جاتا رہا تھا لہٰذا یہودیوں کی یہ خبر کیسے متواتر ہو سکتی ہے؟۔

عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کا ناکام منصوبہ:

یہ واقعہ اس طرح ہوا تھا کہ آپ علیہ السلام کی قوم کے چند افراد نے آپ کو قتل کرنے منصوبہ تیار کیا، منصوبہ تیار کرنے والے کتنے تھے؟ اس امر میں اختلاف ہے کچھ نے کہا کہ وہ پانچ تھے، کچھ نے کہا کہ وہ سات تھے عیسیٰ علیہ السلام ایک کمرے مین داخل ہوئے تو وہ ساتھ ہی پیچھے داخل ہو گئے، ان کے اس ناپاک منصوبے سے عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے یوں بچایا کہ آپ کو آسمان پر اٹھالیا اور انہیں میں سے ایک فرد کو عیسیٰ علیہ السلام کا ہم شکل بنا دیا اور انہوں نے اسے عیسیٰ علیہ السلام سمجھ کر قتل کر ڈالا جب اسے قتل کر ڈالا تو پھر سوچنے لگے کہ ہمارا ایک آدمی کم کیسے ہو گیا؟ اور اگر ہم سے اپنا ہی ساتھی قتل ہو گیا ہے تو پھر عیسیٰ علیہ السلام کہاں گئے؟ الغرض! وہ پانچ یا سات آدمی تھے جو قتل عیسیٰ کے مشکوک ہو کر قائل ہوئے تو جو خبر ابتدا سے ہی شکی ہے وہ اختتام پر یقین کا فائدہ کیسے دیگی؟ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ پانچ یا سات افراد تھے جن کا تواتر صحیح نہیں۔

﴿جواب﴾:2: خبر متواتر کے مفید یقین ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ورنہ متواتر ہونے کے باوجود وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گی جبکہ مذکورہ دونوں متواتر خبروں کے خلاف قطعی دلائل موجود ہیں لہٰذا یہ دونوں خبریں مفید یقین نہیں ہیں جیسے قتل عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق عیسائیوں کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ (کہ نہ تو انہوں نے عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کیا اور نہ انہوں نے انہیں سولی پر لٹکایا) اور دینِ موسوی کے دائمی ہونے کے بارے میں یہودیوں کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰہِ الْاِسْلَامُ

﴿جواب﴾:3: حضرت موسیٰ علیہ السلام سے نقل شدہ خبر متواتر تو تب کہلاتی جب وہ موسیٰ علیہ السلام سے مروی بھی ہوتی، حالانکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ وہ موسیٰ علیہ السلام سے مروی و منقول ہی نہیں بلکہ دین اسلام کے آنے تک اس خبر کا دور دور تک کوئی نام نشان نہیں تھا پھر بعد میں ابن راوندی متکلم (جو کہ زندیق تھا) نے اس خبر کا اختراع کر کے یہودیوں کو تھما دیا تا کہ یہودی اس خبر کے ذریعے مسلمانوں سے احتجاج کرتے رہیں کہ دینِ موسوی کی ابدیت کے ہوتے ہوئے اسلام کی حقانیت کیسے ہو سکتی ہے؟۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے

﴿عبارت﴾: فَإِنْ قِيلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَضَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوجِبُ الْيَقِينَ وَأَيْضًا جَوَازُ كِذْبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوجِبُ جَوَازَ كِذْبِ الْمَجْمُوعِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الْآحَادِ قُلْنَا رُبَّمَا يَكُونُ مَعَ الْإِجْتِمَاعِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اس لئے کہ مجموعہ نفس آحاد ہے، پس ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کیساتھ وہ قوت حاصل ہو جاتی ہے جو انفراد کیساتھ حاصل نہیں ہوتی جیسے اس رسی کی قوت جس کو بالوں سے بانٹا گیا ہو۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قِيلَ خَبَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: خبر متواتر اخبار آحاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہوا کرتی ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہوگا پس نتیجہ یہ نکلا کہ خبر متواتر مفید ظن ہے نہ مفید یقین۔ نیز ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان ہے تو مجموعہ میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور امکان کذب کے ہوتے ہوئے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک دھاگہ کسقدر کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے کھچاؤ سے وہ ٹوٹ جاتا ہے لیکن وہ دھاگے کئی دھاگوں کا مجموعہ بن کر رسی یا رسہ بنا دیا جاتا ہے تو اس میں بہت قوت اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے کہ اسے توڑنا مشکل ہو جاتا ہے بس یہی حال خبر متواتر کا ہے کہ اگرچہ اس میں اخبار آحاد کا اجتماع ہے لیکن تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی اب اس میں اسقدر قوت پیدا ہوگئی ہے کہ اس سے کذب کا احتمال جاتا رہا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم ضروری میں تفاوت اور اختلاف واقع ہوتا ہے

﴿عبارت﴾: فَإِنْ قِيلَ الضَّرُورِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيهَا التَّفَاوُتُ وَالْإِخْتِلَافُ وَنَحْنُ نَجِدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْإِثْنَيْنِ أَقْوَى مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُودِ اِسْكَنْدَرَ وَالْمُتَوَاتِرُ قَدْ أَنْكَرَتْ إِفَادَتَهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمَنِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ قُلْنَا هٰذَا مَمْنُوعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ أَنْوَاعُ الضَّرُورِيِّ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْإِلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمُمَارَسَةِ وَالْإِخْطَارِ بِالْبَالِ وَتَصَوُّرَاتِ أَطْرَافِ الْأَحْكَامِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِيهِ مُكَابَرَةً وَعِنَادًا كَالسُّوفَسْطَائِيَّةِ فِي جَمِيعِ الضَّرُورِيَّاتِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم ایک کے دو کا آدھا ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے زیادہ اقوی پاتے ہیں اور متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے عقلاء کی ایک جماعت نے جیسے سمنیہ اور براہمہ۔ ہم جواب دینگے کہ یہ ممنوع ہے یعنی ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ضروری کی اقسام میں بھی تفاوت ہوتا ہے انسیت، عادت اور استعمال (مہارت) اور دل میں بات گزرنے اور قضیہ کے اطراف (موضوع ومحمول) کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اور تکبر وعناد کیوجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ کا اختلاف ہے تمام ضروریات میں۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قِيلَ الضَّرُوْرِيَّاتُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی ماقبل میں بیان کردہ دوسری بات (خبر متواتر سے حاصل ہونے علم ویقین ضروری ہے استدلالی اور ترتیبِ مقدمات پر موقوف نہیں) پر وارد ہونے والے اعتراض کا اور اس کے جواب کو ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم! علم ضروری ہوتا ہے یہ بات درست نہیں کیونکہ ضروری میں تفاوت واختلاف نہیں ہوتا حالانکہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم میں تفاوت بھی ہے اور خبر متواتر کے مفید علم ویقین ہونے میں اختلاف بھی ہے، تفاوت اس طرح ہے کہ ہمیں اس بات کا بھی علم ہے کہ الواحد نصف الاثنین (کہ ایک دو کا نصف ہے) اور وجودِ سکندر (کہ سکندر بادشاہ اس دنیا میں ہوا) لیکن الواحد نصف الاثنین کا علم قوی تر ہے وجود سکندر کے علم کی بنسبت تو دیکھا ان دونوں میں تفاوت ہے حالانکہ یہ دونوں علم ضروری ہیں اور ضروریات میں تفاوت نہیں ہوتا۔

اور خبر متواتر میں اختلاف اس طرح ہے کہ عقلاء میں سمنیہ اور براہمہ خبر متواتر کے مفید علم ہونے کے منکر ہیں تو جب خبر متواتر میں تفاوت اور اختلاف ثابت ہوا تو خبر متواتر سے حاصل شدہ علم! علم ضروری نہیں ہوسکتا کیونکہ علم ضروری میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔

﴿جواب﴾: آپ کا یہ کہنا کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہ بات ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ضروریات میں بھی تفاوت اور اختلاف ہوسکتا ہے لیکن تفاوت اور اختلاف کی وجہ سے کسی چیز کا ضروری ہونا باطل نہیں ہوتا۔

- علم ضروری میں تفاوت کے مختلف اسباب ہوسکتے ہیں۔

☆ ایک سبب ان میں سے انس یعنی مانوس ہونا ہے کہ ایک چیز کے ساتھ ہمارا لگاؤ زیادہ ہوتا ہے اور دوسری چیز کے ساتھ ہمارا لگاؤ کم ہوتا ہے تو جس کے ساتھ لگاؤ زیادہ ہوگا وہ قوی تر ہوگا بنسبت اس کے کہ جس کے ساتھ لگاؤ کم ہوگا۔

☆ دوسرا سبب تفاوت کا عادت اور استعمال ہے کہ ایک چیز ہماری عادت میں زیادہ استعمال ہوتی ہے اور دوسری چیز ہمارے استعمال اور عادت میں کم ہوتی ہے تو جس کا استعمال زیادہ ہو وہ قوی تر ہوگا بنسبت اس کے کہ جس کا استعمال کم ہوگا۔ مثلاً الواحد نصف الاثنین ہمارے استعمال میں زیادہ ہے اور وجودِ سکندر ہمارے استعمال میں کم ہے تو استعمال کے اس تفاوت کی وجہ

سے الواحد نصف الاثنین کا علم قوی تر ہوگا۔

☆ تفاوت کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ایک چیز ہمارے دل میں مستحضر رہتی ہے اور دوسری چیز کی وہ کیفیت نہیں ہوتی تو اس تفاوت کی وجہ سے بھی علم ضروری میں تفاوت ہو جاتا ہے۔

☆ تفاوت کا چوتھا سبب قضیہ کے موضوع و محمول کے تصور میں تفاوت ہونا ہے بایں معنیٰ کہ ایک قضیہ موضوع و محمول بدیہی ہونگے جس کی وجہ سے اس قضیہ اور حکم کا علم قوی ہوگا اور دوسرے قضیہ کا موضوع و محمول نظری ہوگا جس کی وجہ سے اس دوسرے قضیہ کا علم بنسبت اول قضیہ کے ضعیف ہوگا مثلاً وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لَيْسَ بِعَرْضٍ یہ بھی ایک قضیہ اور حکم ہے لیکن اس قضیہ کا موضوع یعنی واجب الوجود اور محمول یعنی عرض دونوں نظری ہیں کیونکہ دونوں مُحْتَاجٌ اِلَى التَّعْرِيْف ہیں، واجب الوجود کی تعریف یہ ہے کہ اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج نہ ہو اور عرض کی تعریف یہ ہے کہ اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہو لہٰذا اس قضیہ کا علم اتنا قوی نہیں ہوگا جتنا کہ اس قضیہ کا علم قوی ہے جس کے موضوع و محمول بدیہی ہوں۔ جیسے اَلشَّمْسُ مُضِيْئَةٌ کیونکہ اس قضیہ کے موضوع و محمول دونوں بدیہی ہیں بہر حال ضروری میں تفاوت مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن اس سے ضروری کا ضروری ہونا باطل نہیں ہوتا اسی طرح ضروری میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ مکابرہ اور عناد کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے تو اس اختلاف کی وجہ سے ضروری کا ضروری ہونا باطل نہیں ہوتا جس طرح سوفسطائیہ نے تمام ضروریات کا انکار کیا ہے، سوفسطائیہ کے انکار کرنے کی وجہ سے تمام ضروریات کا وجود باطل نہیں ہوتا اسی طرح عناد اور جھگڑا کی وجہ سے جو اختلاف ہوتا ہے وہ بھی ضروری کے منافی نہیں ہے۔

سُمَنِيَّه: سین کے ضمہ کساتھ اور میم کے فتحہ کیساتھ یہ سومنات کی طرف منسوب ہے، سمنیہ! یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات انڈیا کا ایک شہر ہے اور یہ ہندوؤں کی بڑی زیارت گاہ ہے جہاں لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کرنے کے لئے آتے ہیں، ہندوؤں کا یہ تخیل ہے کہ سومنات کا بت اختیاری حرکت کرتا ہے جو اسے دیکھ لیگا تو اسکی روح دوبارہ پھر انسان کی ہی صورت میں آئیگی، یہ سومناتی وہ بت ہے جسے سلطان محمود غزنوی علیہ الرحمۃ نے توڑا تھا۔

بَرَاهِمَة :یہ ہندوستان کی سب سے بڑی کافر قوم ہے جو اپنے سردار برہمن یا برہام کی طرف منسوب ہے۔

مُكَابَرَه :مکابرہ اس اختلاف کو کہا جاتا ہے جو کہ حق کی طلب کے لئے نہ ہو بلکہ علو اور تکبر کی وجہ سے ہو۔

عِنَاد: عناد! اس اختلاف کو کہا جاتا ہے جو کہ محض ضد اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر رسول ﷺ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَيَّدِ اَيِ الثَّابِتِ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَةِ وَالرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَقَدْ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَاِنَّهٗ اَعَمُّ

وَالْمُعْجِزَةُ اَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهٖ اِظْهَارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعٰی اَنَّهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ تَعَالٰی

﴿ترجمہ﴾: اور خبر کی دوسری قسم اس رسول ﷺ کی خبر ہے جس کو منجانب اللہ قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو، اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت الٰہیہ کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالنَّوْعُ الثَّانِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ﷺ کا بیان کرنا ہے۔ لیکن خبر رسول ﷺ سے مراد مطلق خبر رسول نہیں بلکہ اس رسول ﷺ کی خبر مراد ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے۔

وَالرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رسول کی تعریف کرنی ہے کہ رسول وہ انسان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف بھیجا ہو تبلیغ احکام کے لئے، اس تعریف کے اعتبار سے نبی اور رسول میں مساوات یعنی نسبتِ تساوی ثابت ہو جاتی ہے کہ نبی کی تعریف ہے کہ وہ انسان کہ جسے اللہ تبارک وتعالیٰ نے مخلوق کی طرف بھیجا ہو تبلیغ احکام کے لئے اور یہی تعریف رسول کی ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ اور شارح علیہ الرحمۃ کے ہاں یہی مذہب مختار ہے کہ دونوں میں نسبتِ تساوی ہے۔

☆ یہی وجہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے خبر صادق کو منحصر کیا ہے دو قسموں میں اگر ان کے نزدیک نبی اور رسول میں مساوات نہ ہوتی تو ایک اور قسم بھی بناتے "خبر نبی"

❁ جمہور کے نزدیک نبی اور رسول میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے نبی عام ہے اور رسول خاص ہے، رسول کہتے ہیں کہ جسے اللہ تعالیٰ نے احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو اور اس کے پاس نئی کتاب ہو اور اس کے برخلاف نبی کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ احکام کے لئے بھیجے خواہ اس کے پاس نئی کتاب ہو یا نہ ہو یعنی دونوں میں اعم واخص مطلق کی نسبت ہے لیکن شارح علیہ الرحمۃ وقد یشترط کہہ کر اس مذہب کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اگر رسول کے لئے کتاب کو شرط قرار دیں تو پھر کتاب کی تعداد بھی رسول کی تعداد کے مطابق ہونی چاہیئے حالانکہ رسولوں کی تعداد 313 ہے جبکہ کتب کی تعداد صرف 114 ہے کہ جن میں تورات، زبور، انجیل اور قرآن یہ چار بڑی کتابیں ہیں بقیہ صحائف ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ کے وقد یشترط کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک بھی نبی اور رسول میں ترادف ہے خلاصہ یہ نکلا کہ مصنف علیہ الرحمۃ اور شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک دونوں میں ترادف ہے جبکہ جمہور کے نزدیک نبی اور رسول میں اعم واخص مطلق کی نسبت ہے، نبی عام ہے اور رسول خاص ہے یعنی ہر رسول تو نبی ضرور ہوگا لیکن ہر نبی کا رسول ہونا ضروری نہیں۔

معجزہ کی تعریف:

معجزہ وہ امر ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ خلاف عادت کے طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے

لئے صادر فرمائے۔

☆ معجزہ کی تعریف سے سحر اور شعبدہ بازی وغیرہ خارج ہو جائینگی کیونکہ یہ چیزیں خارق عادت نہیں بلکہ مخصوص اعمال و افعال کی مشق کے نتیجہ میں عادۃً یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔

☆ اسی طرح کرامات اولیاء بھی تعریف سے خارج ہو جائینگی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔

☆ اور جھوٹی نبوت بھی اس سے خارج ہو جائیگی کیونکہ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنیوالوں سے خوارق عادت کا ظہور نہ ابتک ہوا ہے اور نہ ہی قیامت تک ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر رسول ﷺ کا حکم

﴿عبارت﴾: وَهُوَاَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ یُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِیَّ اَیِ الْحَاصِلَ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیِ النَّظْرِ فِی الدَّلِیْلِ وَهُوَ الَّذِیْ یُمْکِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِیْحِ النَّظْرِ فِیْهِ اِلَی الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِیٍّ وَقِیْلَ قَوْلٌ مُّؤَلَّفٌ مِّنْ قَضَایَایَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًا آخَرَ فَعَلَی الْاَوَّلِ الدَّلِیْلُ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ وَعَلَی الثَّانِیْ قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَکُلُّ حَادِثٍ فَلَهٗ صَانِعٌ وَاَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِیْلُ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ آخَرَ فَبِالثَّانِیْ اَوْفَقُ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہے علم استدلالی کو یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول **العالم حادث و کل حادث فله صانع** ہے، اور بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَاَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خبر رسول کا حکم بیان کرنا ہے۔ کہ خبر رسول کا حکم یہ ہے کہ وہ علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے یعنی ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جو استدلال کا نتیجہ ہوتا ہے۔

علم استدلالی: اس علم کو کہتے ہیں جو دلیل میں غور و فکر سے حاصل ہو۔

✿ شارح علیہ الرحمۃ نے یہاں دلیل کی تین تعریفات نقل کی ہیں اور اول اور دونوں تعریفوں میں فرق بھی بیان کیا ہے۔ دلی کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح ک مطابق ہے اور تیسری تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

تعریفِ اول: دلیل اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو کہ جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ممکن ہو۔ جیسے عالم کے احوال میں جب غور وفکر کیا جائے تو ذہن اس نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ عالم کا کوئی بنانے والا ہے اور یہ نتیجہ یعنی ''عالم کا کوئی بنانے والا ہے'' جملہ خبریہ ہے۔

تعریفِ ثانی: دلیل اس قول مرکب کو کہتے ہیں جو کہ چند ایسے قضیوں سے مرکب ہو جو بالذات کسی دوسرے قول یعنی نتیجہ کو مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔ جیسے **العالم حادث و کل حادث فله صانع فالصانع هو الله تعالیٰ**۔

فَعَلَى الْأَوَّلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی تعریف اور دوسری تعریف میں فرق بیان کرنا ہے۔

کہ پہلی تعریف اور دوسری تعریف میں فرق یہ ہے پہلی تعریف کے اعتبار سے دلیل مفرد ہوگی اور دوسری دلیل تعریف کے اعتبار سے دلیل مرکب ہوگی لہٰذا پہلی دلیل کے اعتبار سے وجودِ صانع پر دلیل صرف ''عالم'' ہوگی اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجودِ صانع پر دلیل ہمارا یہ قول **العالم حادث و کل حادث فله صانع** ہوگا اور یہ (**العالم حادث و کل حادث فله صانع**) دوقضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے **العالم له صانع**۔

تعریفِ ثالث: وہ چیز جس کے علم سے دوسری چیز کا علم آجائے۔ جیسے دھواں ایک ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہٰذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

فَبِالثَّانِيْ اَوْفَقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ تعریفِ ثالث ! تعریفِ ثانی کے موافق ہے کیونکہ جس طرح تعریفِ ثالث میں نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے اسی طرح تعریفِ ثانی میں بھی نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے تو دونوں کے اندر لزوم ہے برخلاف تعریفِ اول کے اس میں بالفعل نتیجہ کا علم لازمی قرار نہیں دیا گیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر رسول ﷺ یقین اور علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے...... پر دلائل

﴿عبارت﴾: **وَاَمَّا كَوْنُهٗ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَنْ اَظْهَرَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْمُعْجِزَةَ عَلٰى يَدِهٖ تَصْدِيْقًا لَهٗ فِيْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ كَانَ صَادِقًا فِيْمَا اَتٰى بِهٖ مِنَ الْاَحْكَامِ وَاِذَا كَانَ صَادِقًا يَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهَا قَطْعًا وَاَمَّا اَنَّهٗ اِسْتِدْلَالِيٌّ فَلِتَوَقُّفِهٖ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ وَاسْتِحْضَارِ اَنَّهٗ خَبَرُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ۔**

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم ویقین ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کیا ہے اس کے دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے سلسلہ میں جن کو وہ لے کر آیا ہے اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا علم ویقین حاصل ہوگا اور رہی یہ بات کہ وہ (خبر رسول سے

حاصل ہونے والا علم) استدلالی ہے تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس ذات کی خبر ہے کہ جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو پس وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے خبر رسول کا حکم (وَهُوَ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْإِسْتِدْلَالِي) بیان کرتے ہوئے دو دعوے کئے تھے۔(۱) خبر رسول ﷺ علم یعنی یقین کا فائدہ دیتی ہے۔(۲) خبر رسول علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے۔

علم استدلالی: اس علم کو کہتے ہیں جو دلیل میں غور و فکر سے حاصل ہو۔

اب یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ ان دونوں دعووں پر دلائل الگ الگ پیش کر رہے ہیں۔

دعویٰ اولیٰ پر دلیل: کہ جب مخبر کی رسالت معجزات سے ثابت ہوگی تو مخبر کا صادق ہونا معجزات کی تائید کی وجہ سے یقینی ہوگا اور جب مخبر کا صادق ہونا یقینی ہوگا تو لامحالہ مخبر جن امور کی خبریں دیگا ان کا وجود بھی یقینی ہوگا۔

دعویٰ ثانیہ کی دلیل: هٰذَا خَبَرُ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ۔ یعنی یہ خبر ایسے شخص کی ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے، اور ہر ایسی خبر جس کی یہ شان ہو یعنی جس شخص کی رسالت معجزات سے ثابت ہو تو اس کا مضمون یقینی ہوتا ہے۔ یاد رہے جب تک استدلال میں صغریٰ و کبریٰ کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس وقت تک علم حاصل نہیں ہوتا لیکن استدلال کے لحاظ کے بعد یقین حال ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر رسول ﷺ سے حاصل ہونے والا علم! علم ضروری کی طرح ہے

﴿عبارت﴾ وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ اَیْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ يُضَاهِيْ اَیْ يُشَابِهُ الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَالْمُتَوَاتِرَاتِ فِي التَّيَقُّنِ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ النَّقِيْضِ وَالثَّبَاتِ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِيْكِ الْمُشَكِّكِ فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَاِلَّا لَكَانَ جَهْلًا اَوْ ظَنًّا اَوْ تَقْلِيْدًا

﴿ترجمہ﴾: اور خبر رسول سے حاصل شدہ علم اس علم کے مشابہہ ہے جو بداہۃً ثابت ہو۔ جیسے محسوسات و بدیہیات اور متواترات کا علم تیقن میں یعنی جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو اور ثبات میں یعنی جس میں تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال نہ ہو پس خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اعتقاد کے معنیٰ میں ہے جو مطابق ہو جازم ہو، ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم: ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا تھا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا

ہے کہ نظر واستدلال میں تو غلطی کا بھی امکان ہوتا ہے تو شاید خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنیٰ میں ہو یا یقین کے معنیٰ میں ہو تو لیکن اس یقین سے کمتر ہو جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یا جو یقین خبر متواتر کا تواتر کے ذریعے ہوتا ہے۔

ازالہ: خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اگر چہ نظری واستدلالی ہے ضروری نہیں ہے مگر یقینی ہونے میں یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے میں اور ثبات میں یعنی تشکیکِ مشکک سے زائل نہ ہونے میں اس علم کے مشابہہ ہے جو علم ضروری ہے یعنی جس طرح علم ضروری یقینی ہوتا ہے، علم ضروری نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، تشکیکِ مشکک سے زائل نہیں ہوتا اسی طرح خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بھی نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، اور تشکیکِ مشکک سے زائل ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتا پس نتیجہ یہ نکلا کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم اعتقاد جازم للواقع غیر قابل للتشکیک ہوگا، کیونکہ اگر اعتقاد نہ ہو تو یہ ظن ہوگا اور اگر نقیض کا احتمال ہو تو جہل مرکب ہوگا اور تشکیکِ مشکک سے زائل ہوگا تو تقلید ہے اور ظاہر ہے کہ خبر رسول نہ تو ظن کا درجہ رکھتی ہے نہ جہل مرکب کا درجہ رکھتی ہے اور نہ ہی تقلید کا درجہ رکھتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر رسول ﷺ سے حاصل شدہ علم بمعنیٰ اعتقادِ جازم ثابت ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَكُوْنُ فِى الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْمَا عُلِمَ اَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ سُمِعَ مِنْ فِيْهِ اَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذٰلِكَ اَوْ بِغَيْرِ ذَالِكَ اِنْ اَمْكَنَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ بات تو فقط متواتر میں ہوتی ہے پس یہ لوٹ جائے گی قسم اول کی جانب تو ہم جواب دیں گے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ مبارک سے سنا گیا ہو یا وہ آپ سے بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ کلام پر ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم بمعنیٰ اعتقادِ جازم ثابت ہے اور مذکورہ اوصاف کا حامل علم اس خبر سے حاصل ہو سکتا ہے جو متواتر ہو تو اس صورت میں خبر رسول! متواتر میں داخل ہوگی تو یہ خبر متواتر کا قسیم (مدمقابل) اور خبر صادق کی دوسری قسم نہیں بنے گی اور مصنف علیہ الرحمۃ کا خبر صادق کو دو قسموں (متواتر و خبر رسول) کی طرف تقسیم کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

﴿جواب﴾: یہاں پر بحث اس خبر مشہور میں ہے کہ جس کا خبر رسول ہونا یقینی ہو، یعنی وہ خبر جس کا خبر رسول ہونا یقینی ہو اس سے حاصل شدہ علم بمعنیٰ اعتقادِ جازم ثابت ہے، عام ازیں کہ اس خبر کا خبر رسول ہونا تواتر سے منقول ہو یا براہ راست رسول

اللہ ﷺ کے منہ مبارک سے سننے کے ذریعے سے یا خواب اور الہام کے ذریعے اس بات کا علم حاصل ہو چکا ہو کہ یہ حضور ﷺ کا کلام ہے یا بعض لوگوں کو آقائے دوجہاں ﷺ کی فصاحت و بلاغت اور آپ ﷺ کے اسلوب سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے لہٰذا ان تمام طریقوں سے ثابت شدہ خبر رسول مفیدِ علم یقینی ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر واحد کے خبر رسول ﷺ ہونے میں شبہ ہے

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّمَا لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ لِعُرُوْضِ الشُّبْهَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَبَرَ الرَّسُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال خبر واحد! محض رسول کی خبر ہونے میں شبہ کے عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں۔

﴿تشریح﴾:

ما قبل میں خبر رسول کے حکم میں دو باتیں بیان ہوئی تھیں۔

(۱) خبر رسول مفیدِ علم ہے۔ (۲) خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے۔

وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی بات پر وارد ہونے والے سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: خبر واحد! کہ جس میں تواتر کی شرائط نہیں پائی جا رہیں وہ بھی تو خبر رسول ہی ہے لیکن پھر بھی وہ مفید علم ویقین نہیں ہے بلکہ مفیدِ ظن ہے تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ خبر رسول مفید علم ویقین ہے یہ کیسے صحیح ہوگا؟

﴿جواب﴾: خبر واحد مفید علم ویقین اس لئے نہیں کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے، اگر خبر رسول ہونے میں شبہ نہ ہو بلکہ اس کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو جائے تو اس وقت وہ مفید علم ویقین ہوگی، نہ کہ مفیدِ ظن۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبر رسول ﷺ سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے پر...... اعتراض و جواب

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ فَاِذَا كَانَ مُتَوَاتِرًا اَوْ مَسْمُوْعًا مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهٖ ضَرُوْرِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ الْحِسِّيَّاتِ لَا اِسْتِدْلَالِيًّا قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُوْرِيُّ فِي الْمُتَوَاتِرِ عَنِ الرَّسُوْلِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهٖ خَبَرَ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى هُوَ الَّذِيْ تَوَاتَرَ الْاِخْبَارُ بِهٖ وَفِي الْمَسْمُوْعِ مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ اِدْرَاكُ الْاَلْفَاظِ وَكَوْنُهَا كَلَامَ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْاِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهٖ وَثُبُوْتِ مَدْلُوْلِهٖ مَثَلًا قَوْلُهٗ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ اَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ ضَرُوْرِيٌّ ثُمَّ عُلِمَ مِنْهُ اَنَّهٗ يَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَهُوَ اِسْتِدْلَالِيٌّ

﴿ترجمہ﴾: پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب خبر رسول متواتر ہوگی یا زبانِ رسالت سے سنی گئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حکم ہے استدلالی نہیں ہوگا ہم جواب دینگے کہ اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ سے تواتر سے ثابت ہے، علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے، اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا اور علم ضروری اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ کے دہن مبارک سے براہ راست سنی گئی ہو صرف الفاظ کا ادراک اور ان الفاظ کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے مثلاً آقائے دو جہان ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر'' ہے اس کے بارے میں تواتر کے ساتھ معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے اور یہ علم استدلالی ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں خبر رسول کے حکم میں دو باتیں بیان ہوئی تھیں۔

(۱) خبر رسول مفید علم ہے۔ (۲) خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَإِذَا كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری بات پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب کسی خبر کا خبر رسول ہونا تواتر سے معلوم ہو تو یہ خبر متواتر کے تحت داخل ہوگی اور جب کسی خبر کا خبر رسول ہونا براہ راست آقائے دو جہاں ﷺ کے منہ مبارک سے سننے کے ذریعے معلوم ہو تو یہ حسیات کے تحت داخل ہوگی اور یہ بات ثابت ہے کہ متواترات اور حسیات کا علم ضروری ہے نہ کہ استدلالی پس یہ علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم یہ استدلالی ہے صحیح نہیں۔

﴿جواب﴾: یہاں پر دو چیزیں ہیں۔(۱) کسی خبر کے متعلق خبر رسول ہونے کا علم۔(۲) کسی خبر کے مضمون کے صادق ہونے کا علم، یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں اور تواتر یا براہ راست آقائے دو جہاں ﷺ کے منہ مبارک سے سننے کے ذریعے صرف یہ علم حاصل ہوگا کہ یہ خبر رسول ہے، اور خبر رسول ہونے کا علم ضروری ہے۔

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری چیز یعنی خبر رسول کے مضمون کے صادق ہونے کا علم بھی ضروری ہو، بلکہ یہ استدلال پر موقوف ہے جیسے آقائے دو جہان ﷺ کا فرمان عالیشان ہے **البینة علی المدعی والیمین علی من انکر** یہ تواتر سے ثابت ہے کہ یہ خبر رسول ہے پس تواتر سے خبر کا خبر رسول ہونے کا علم یہ علم ضروری ہے اور دوسرا اس کا مضمون ہے کہ بینہ مدعی کے ذمے ہوگا مدعیٰ علیہ پر نہیں ہوگا یہ مضمون صادق ہے اور یہ موقوف ہے استدلال پر اور وہ دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت ثابت ہو چکی ہے معجزات کے ذریعے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو اس کا مضمون صادق ہوتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خبرِ صادق......کا خبر رسول ﷺ اور خبر متواتر میں انحصار درست نہیں ہے؟

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ اَلْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِيْدُ لِلْعِلْمِ لَايَنْحَصِرُ فِي النَّوْعَيْنِ بَلْ قَدْ يَكُوْنُ خَبَرُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْخَبَرُ الْمَلَكِ اَوْخَبَرُ اَهْلِ الْاِجْمَاعِ اَوِالْخَبَرُ الْمَقْرُوْنُ بِمَايَرْفَعُ اِحْتِمَالَ الْكِذْبِ كَالْخَبَرِ بِقُدُوْمِ زَيْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِهٖ اِلٰى دَارِهٖ قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهٖ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمُفِيْدَةِ لِلْيَقِيْنِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فَخَبَرُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْخَبَرُ الْمَلَكِ اِنَّمَا يَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى عَامَّةِ الْخَلْقِ اِذَا وَصَلَ اِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحُكْمُهٗ حُكْمُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ وَخَبَرُ اَهْلِ الْاِجْمَاعِ فِيْ حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّهٗ لَايُفِيْدُ بِمُجَرَّدِهٖ بَلْ بِالنَّظْرِ اِلَى الْاَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْاِجْمَاعِ حُجَّةً قُلْنَا وَكَذَالِكَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا جُعِلَ اِسْتِدْلَالِيًّا۔

﴿ترجمہ﴾: اگر یہ کہا جائے کہ وہ خبر صادق جو مفید علم ہے دو قسموں میں منحصر نہیں بلکہ کبھی کبھار اللہ تعالیٰ کی خبر فرشتہ کی خبر ،اہل اجماع کی خبر ،اور وہ خبر جو ایسے قرینہ کیساتھ ملی ہوئی ہو جو کذب کے احتمال کو دور کردے جیسے زید کے آنے کی خبر جب قوم ان کے گھر کی طرف دوڑتی ہو بھی مفید علم ہوتی ہے ہم جواب دینگے کہ خبر سے مراد وہ خبر ہے جو عام مخلوق کے لئے سببِ علم ہو اور ایسے قرائن سے خالی ہو جو دلالت عقل کی وجہ سے مفید یقین ہوں پس اللہ تعالیٰ کی خبر کسی فرشتہ کی خبر یہ عام لوگوں کے لئے سبب علم ہے اس وقت جب یہ خبر ان کو حضور ﷺ کی طرف سے پہنچی ہو تو اس کا حکم خبر رسول کا ہے اور اہل اجماع کی خبر خبر متواتر کے حکم میں ہے اور یہ جواب بھی دیا جاتا ہے کہ خبر اہل اجماع ایسے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو ان کے اجماع ہونے پر دال ہیں ہم جواب دینگے کہ خبر رسول بھی اسی طرح ہے اسی وجہ سے خبر رسول کو استدلالی کہا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ اَلْخَبَرُ الصَّادِقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے خبر صادق کو جو کہ مفید یقین ہوتی ہے خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کیا ہے، آپ کا یہ حصر درست نہیں کیونکہ خبر صادق کی ایک اور قسم اللہ تعالیٰ کی خبر ہے وہ بھی مفید یقین ہوتی ہے جیسا کہ کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ہمکلام ہوا تھا اور شب معراج کو تاجدار کائنات ﷺ سے ہمکلام ہوا تھا اور دونوں نبیوں کو اللہ رب العزت نے خبر دی تھی جو کہ ان دونوں نبیوں کے لئے مفید یقین تھی ،اسی طرح فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر بھی مفید یقین ہوتی ہے ،اسی طرح وہ خبر واحد جس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ ہو جو احتمال کذب کو ختم کرنے والا ہو وہ بھی مفید یقین ہوتی ہے مثلاً زید کے بارے میں آپ نے سنا ہو کہ وہ اس سال حج کو جا رہا ہے پھر موسم حج میں آپ نے لوگوں کو اسکے گھر کی طرف جاتے ہوئے دیکھا تو آپ نے کسی سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ تو جواباً آپ کو بتایا گیا کہ زید حج سے واپس آ گیا ہے تو یہاں ایک آدمی کی خبر سے

کہ زید حج سے آیا ہوا ہے آپ کو زید کے آنے کا یقین حاصل ہو گیا۔

۞ بعض شارحین کہتے ہیں کہ خبر واحد کی مذکورہ مثال واضح نہیں کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ لوگ زید کے گھر کی طرف اس لئے جا رہے ہوں کہ شاید اس کے گھر میں کوئی حادثہ پیش آ گیا ہو مثلاً زید کی زوجہ مر گئی ہو اور زید ابھی تک سفر حج میں ہی ہو تو اس مثال سے زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ زید کچھ عرصہ سے صاحب فراش تھا آپ کو زید کا صاحب فراش ہونا معلوم تھا کچھ دنوں بعد آپ نے زید کے گھر کے اردگرد لوگوں کو جمع ہوتے ہوئے دیکھا کہ وہ سامان تجہیز و تکفین اٹھائے ہوئے ہیں اور زید کے گھر سے عورتوں اور بچوں کے رونے کی آوازیں بھی آ رہی ہیں تو آپ نے کسی سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ تو جواباً آپ کو بتایا گیا کہ زید مر گیا ہے تو اس ایک آدمی کی خبر سے آپ کو زید کے مرنے کا یقین ہو جاتا ہے، بہرحال مذکورہ تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ خبر صادق کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کرنا درست نہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: خبر صادق سے مراد وہ خبر صادق ہے جو کہ بغیر قرینہ کے عام لوگوں کے لئے سببِ علم ہو لہٰذا خبر واحد مقسم سے خارج ہو جائیگی کیونکہ خبر واحد قرینہ کی وجہ سے مفیدِ یقین ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر عامۃ الناس کے لئے بواسطۂ رسول سببِ علم ہیں تو اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر خبر الرسول میں داخل ہو جائیگی اور رہی بات خبر اہل اجماع کی! تو وہ خبر متواتر کے حکم میں ہے کیونکہ خبر متواتر میں راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ان کا اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے اور خبر اہل اجماع میں بھی مخبرین کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ان کا اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دینا ہے جو دیگر شارحین نے دیا، شارح علیہ الرحمۃ اسے نقل کر کے پھر اس کا رد کرینگے۔

''خبر صادق سے مراد وہ خبر ہے جو کہ بغیر قرینہ اور بغیر ادلہ کے محض خبر ہونے کی حیثیت سے مفیدِ علم ہو لہٰذا خبر اہل اجماع خبر صادق سے خارج ہو جائیگی کیونکہ خبر اہل اجماع ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو کہ اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً دلیل آقا علیہ السلام کا فرمان عالیشان ہے لَاتَجْتَمِعُ اُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ (میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی)''۔ یعنی میری امت کا جس پر اتفاق او جماع ہوگا وہ حق اور صحیح ہوگا الغرض! خبر اہل اجماع بذات خود مفید نہیں بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید یقین ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں، پس یہ (خبر اہل اجماع) خبر صادق سے خارج ہوئی۔

قُلْنَا وَكَذَالِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہ دیا جائے کہ خبر صادق سے مراد وہ خبر ہے جو کہ بغیر قرینہ اور بغیر دلائل کے مفیدِ علم ہو کیونکہ اس صورت میں پھر خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو جائیگی کیونکہ خبر رسول بھی دلیل کی وجہ سے مفیدِ علم ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ خبر رسول کو استدلالی قرار دیا ہے لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ خبر اہل اجماع! خبر متواتر کے حکم میں داخل ہے۔

اس مقام پر بعض شارحینؒ نے کہا کہ شارح علیہ الرحمۃ نے مجیب کی بات کو سمجھا ہی نہیں کیونکہ مجیب کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا ہی نہیں بلکہ اس کو متواتر کی بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کر رہی ہے وہ دلیل خبر رسول **لَاتَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَۃ** ہے اسی وجہ سے یہ خبر رسول کے حکم میں ہوئی، الغرض مجیب کا جواب شارح علیہ الرحمۃ کے جواب سے عمدہ ہے اس لئے کہ خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے کہ اسے خبر رسول میں داخل مانا جائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عقل کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاَمَّاالْعَقْلُ وَهُوَقُوَّةٌ لِّلنَّفْسِ بِهَاتَسْتَعِدُّلِلْعُلُوْمِ وَالْاِدْرَاكَاتِ وَهُوَالْمَعْنٰی بِقَوْلِهِمْ غَرِیْزَةٌ یَتْبَعُهَاالْعِلْمُ بِالضَّرُوْرِیَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِالْاٰلَاتِ وَقِیْلَ جَوْهَرٌتُدْرَكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوْسَاتِ بِالْمُشَاهَدَةِ۔

﴿ترجمہ﴾: بہر حال عقل انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم وادراکات کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول کی وجہ سے کہ عقل ایسی فطری شے ہے کہ جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے وقت بعض ضروریات کا علم آتا ہے اور بعض لوگوں کی طرف سے کہا گیا ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعے غائبات کا علم ہوتا ہے وسائط کے ذریعے اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّاالْعَقْلُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مخلوق کے علم کا تیسرا سبب بیان کرنا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے عقل کی تین تعریفیں کی ہیں لیکن ان تعریفات کو جاننے سے پہلے یہ جان لیں عقل لغت میں قید کرنے کو کہتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے **عَقَلْتُ الْبَعِیْرَ** کہ میں نے اونٹ کو قید کیا۔ پھر عقل بہت سے معانی کی طرف منتقل ہوا۔

☆ ایک معنیٰ فلاسفہ نے کیا کہ عقل کا طلاق عقول عشرہ پر ہوتا ہے جو کہ ان کے بقول جواہر مجردہ عن المادہ سے موسوم کئے جاتے ہیں۔

☆ پھر عقل کا معنیٰ اصولیین نے یہ بیان کیا کہ **عقل جو ہر جسمانی نو رانی حادث**

☆ بعضوں نے عقل کا معنیٰ ناطق کیا ہے۔ کہ اگر وہ بولنے کی استعداد کا حامل ہے تو عاقل ہے ورنہ نہیں۔

☆ متکلمین کے نزدیک عقل سے مراد وہ قوت عملیہ اور قوت نظری ہے جس کی وجہ سے انسان دیگر حیوانات سے ممتاز و منفرد ہوتا ہے۔

وَهُوَ قُوَّةٌ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عقل کی تین تعریفیں کرنی ہیں۔

1: عقل نفس کی ایسی قوت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے تصدیقات اور تصورات کے ادراکات کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔

2: عقل ایسی طبعی قوت ہے جس کی وجہ سے سلامتی آلات کے وقت بدیہیات کا علم بالفعل حاصل ہو جائے۔

هُوَ الْمَعْنٰی : سے شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے، پہلی تعریف دوسری تعریف کا نتیجہ ہے کیونکہ جب فطری قوت ہو تو صلاحیت پیدا ہوگی تو یہ صلاحیت قوتِ فطری کا نتیجہ ہوگا۔ پس تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ عقل ایسی قوتِ طبعیہ کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے سلامتی آلات کے وقت بدیہیات کا علم بالفعل حاصل ہو جائے۔

3: عقل ایسے جوہر کا نام ہے جس جوہر کے ذریعے تصدیقات اور تصورات کا علم حاصل ہو تعریفات اور دلائل کے ذریعے اور محسوسات کا علم حاصل ہو مشاہدہ کے ذریعے۔ پہلی دونوں تعریفوں کے مطابق عقل عرض ہے اور تیسری تعریف کے مطابق جوہر ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: **فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ اَيْضًا صَرَّحَ بِذَالِكَ لِمَافِيْهِ مِنْ خِلَافِ السَّمَنِيَّةِ وَالْمُلَاحِدَةِ فِي جَمِيْعِ النَّظْرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ فِي الْاِلٰهِيَّاتِ بِنَاءً عَلٰی كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْآرَاءِ**

﴿ترجمہ﴾: پس عقل بھی علم کا سبب ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے عقل کے سبب ہونے کی تصریح کی ہے، کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں اختلاف کیا ہے، اور بعض فلاسفہ نے کثرتِ اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الٰہیات میں اختلاف کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل کی عبارت **اَسْبَابُ الْعِلْمِ ثَلَاثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ** میں مصنف علیہ الرحمۃ نے نظر العقل کا سبب ہونا صراحۃً بیان کیا تھا اب دوبارہ پھر صراحت کی کیا ضرورت تھی جیسا کہ حواس اور خبر صادق میں دوبارہ ان دونوں کے سببِ علم ہونے کی صراحت نہیں کی گئی لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیئے تھا کہ یہاں دوبارہ عقل کے سببِ علم ہونے کی صراحت نہ کرتے تاکہ مابعد والی عبارت اور ماقبل والی عبارت کے مطابق ہو جائے۔

﴿جواب﴾: نظر العقل کے سببِ علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہونے کے باعث مستحق تاکید تھا، پس اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے یہاں دوبارہ اسے لفظِ سبب کے ساتھ ذکر کیا اور اس کے سبب ہونے کی صراحت فرمائی، اختلاف اگرچہ حواس کے سببِ علم ہونے کے بارے میں تھا لیکن چونکہ ان کے سببِ علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار تھا جو کہ قابلِ توجہ نہیں ہے اس لئے ان کی تاکید کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

خِلَافِ السَّمَنِيَّةِ وَالْمُلَاحِدَةِ الخ: سمنیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں نظر العقل کے مفید ہونے کا انکار کیا ہے سمنیہ اور ملاحدہ کا خیال یہ ہے کہ عقلاء کے اختلاف میں اگر نظر العقل مفید ہوتی تو پھر عقلاء کی آراء میں تناقض نہ ہوتا حالانکہ عقلاء کی آراء میں تناقض ہے اور اختلاف بھی ہے کوئی مقدمات کو ترتیب دیکر اس نتیجے پر جا پہنچا کہ عالم قدیم ہے اور کسی نے عالم کو حادث کہا، لہٰذا اگر عقل مفید علم ہوتی تو ایسا اختلاف اور تناقض واقع نہ ہوتا، پس ثابت ہوا کہ نظر العقل مفید علم نہیں۔

سُمَنِیَّہ: سین کے ضمہ کساتھ اور میم کے فتحہ کیساتھ یہ سومنات کی طرف منسوب ہے، سمنیہ! یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات انڈیا کا ایک شہر ہے اور یہ ہندوؤں کی بڑی زیارت گاہ ہے جہاں لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کرنے کے لئے آتے ہیں، ہندوؤں کا یہ تخیل ہے کہ سومنات کا بت اختیاری حرکت کرتا ہے جو اسے دیکھ لیگا تو اسکی روح دوبارہ پھر انسان کی ہی صورت میں آئیگی، یہ سومناتی وہ بت ہے جسے سلطان محمود غزنوی علیہ الرحمۃ نے توڑا تھا۔

مُلَاحِدَہ: یہ بھی عجم کی ایک قوم ہے جو کہ ظاہراً رافضی اور باطناً کافر ہے یہ فرقہ باطنیہ کہلاتا ہے۔

ان کا عقیدہ یہ ہے نبی اس ذات کا نام ہے جسکو قوتِ قدسیہ کا فیضان ہے، اور جبرائیل کسی ہستی کا نام نہیں صرف فیضان کا نام ہے۔ جنابت سے مراد راز کا افشاء ہے، غسل سے مراد تجدید عہد ہے اور طہارت سے مراد فرقہ باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے علیحدگی اختیار کرنا ہے، صلوٰۃ سے مراد امام زمانہ کی طرف دعوت ہے، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز ہے، بابِ کعبہ سے مراد حضرت مولا علی شیرِ خدا ہیں، طوفانِ نوح سے مراد طوفانِ علم ہے، آتشِ نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے وغیرہ وغیرہ۔

بعض فلاسفہ نے الٰہیات میں اختلاف کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ ذات اور صفات کے متعلق مسائل میں عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ الٰہیات عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں، عقل انسانی سے زیادہ سے زیادہ ظن تو حاصل ہو سکتا ہے لیکن علم حاصل نہیں ہوسکتا جو بمعنیٰ یقین ہے پس سمنیہ و ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سببِ علم کے انکار کی وجہ کثرتِ اختلاف ہے کہ اگر عقل مفیدِ علم ہوتی تو عقلاء اور اربابِ نظر میں یوں کثیر اختلاف واقع نہ ہوتا۔

نوٹ: بعض فلاسفہ کا کہنا ہے کہ عقل کی الٰہیاتی مسائل تک رسائی ممکن نہیں درست نہیں بلکہ عقل کی الٰہیاتی مسائل تک رسائی ممکن ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ کرام دلائل عقلیہ سے وجودِ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کو جواب

﴿عبارت﴾: وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِفَسَادِ النَّظْرِ فَلَا يُنَافِيْ كَوْنَ النَّظْرِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ عَلٰى اَنَّ مَاذَكَرْتُمْ اِسْتِدْلَالٌ بِنَظْرِ الْعَقْلِ فَفِيْهِ اِثْبَاتُ مَانَفَيْتُمْ فَيَتَنَاقَضُ فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُعَارِضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يُّفِيْدَ شَيْئًا فَلَا يَكُوْنُ فَاسِدًا اَوْ لَا يُفِيْدُ فَلَا يَكُوْنُ مُعَارِضَةً۔

﴿ترجمہ﴾: اور جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف فسادِ نظر کی وجہ سے ہے پس یہ عقل کی نظرِ صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا حالانکہ جو آپ نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظر العقل سے استدلال ہے پس اس میں اس چیز کا اثبات ہے جس کی آپ نے نفی کی ہے پس تناقض رہا اور اگر وہ یہ گمان کریں کہ یہ معارضۃ الفاسد بالفاسد ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل اگر مفید ہو تو فاسد نہیں ہے اور اگر مفید نہ ہو تو معارضہ نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ دلیل مذکور کا جواب دینا ہے۔ کہ نظر العقل مفید علم ہے رہی آپ کی بات تو پھر اس میں اختلاف واقع کیوں ہوا؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف فسادِ نظر کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نظرِ صحیح بھی مفیدِ علم نہ ہو۔

عَلٰی اَنَّ مَاذَكَرْتُمْ سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ الزامی جواب دینا ہے۔ کہ آپ کہتے ہیں کہ نظر العقل مفیدِ علم نہیں آپ نے اپنی اس بات کو اس بات سے ثابت کیا کہ **لَوْنَظْرُ الْعَقْلِ مُفِيْدًالِلْعِلْمِ لَمْ يَقَعْ فِيْهِ اِخْتِلَافٌ لٰكِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيْهِ وَاقِعٌ فَعُلِمَ اَنَّ نَظْرَ الْعَقْلِ لَيْسَ سَبَبًالِلْعِلْمِ** حالانکہ آپ اپنے اس دعوے کو جس دلیل سے ثابت کر رہے ہو یہ دلیل بھی تو نظر العقل کا ایک فرد ہے تو اس سے معلوم ہوا نظر العقل مفیدِ علم ہے تو جس بات کی آپ جس بات سے نفی کر رہے ہو اسی بات کا اسی بات سے اثبات کر رہے ہو۔

فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهٗ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کی طرف سے ہمارے مذکورہ الزامی جواب کا جواب نقل کرنا ہے۔ کہ سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں آپ کا یہ قول کہ ''نظر العقل مفید علم ہے'' یہ فاسد ہے اور ہم نے آپ کے اس قولِ فاسد کو اپنے قولِ فاسد (**لَوْنَظْرُ الْعَقْلِ مُفِيْدًالِلْعِلْمِ لَمْ يَقَعْ فِيْهِ اِخْتِلَافٌ لٰكِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيْهِ وَاقِعٌ فَعُلِمَ اَنَّ نَظْرَ الْعَقْلِ لَيْسَ سَبَبًالِلْعِلْمِ**) کے ذریعے فاسد کر دیا ہے اور ایسا ہوتا رہتا ہے کہ قولِ فاسد کا معارضہ قولِ فاسد کے ساتھ ہو یہ مناظرین کا ایک طریقہ ہے جو مناظرین میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔

قُلْنَا اِمَّا اَنْ يُّفِيْدَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا یہ قول **لَوْنَظْرُ الْعَقْلِ مُفِيْدًالِلْعِلْمِ لَمْ يَقَعْ فِيْهِ اِخْتِلَافٌ لٰكِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيْهِ وَاقِعٌ فَعُلِمَ اَنَّ نَظْرَ الْعَقْلِ لَيْسَ سَبَبًالِلْعِلْمِ** مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو پھر فاسد نہیں کیونکہ فاسد کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اگر مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہیں لہٰذا ہمارا قول معارضہ سے سالم رہا، پس ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ نظر العقل مفید ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ہر نظر صحیح مفید علم ہے

﴿عبارت﴾: فَإِنْ قِيْلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ إِنْ كَانَ ضَرُوْرِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيْهِ خِلَافٌ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ وَإِنْ كَانَ نَظَرِيًّا يَلْزَمُ إِثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ وَأَنَّهُ دَوْرٌ قُلْنَا الضَّرُوْرِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيْهِ خِلَافٌ إِمَّا لِعِنَادٍ أَوْ لِقُصُوْرٍ فِي الْإِدْرَاكِ فَإِنَّ الْعُقُوْلَ مُتَفَاوِتَةٌ بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِّنَ الْعُقَلَاءِ وَاسْتِدْلَالٍ مِّنَ الْآثَارِ وَشَهَادَةٍ مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالنَّظَرِيُّ قَدْ يَثْبُتُ بِنَظَرٍ مَّخْصُوْصٍ لَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالنَّظَرِ كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيْدُ الْعِلْمَ بِحُدُوْثِ الْعَالَمِ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَيْسَ ذَالِكَ بِخُصُوْصِيَّةِ هٰذَا النَّظَرِ بَلْ لِكَوْنِهِ صَحِيْحًا مَقْرُوْنًا بِشَرَائِطِهِ فَيَكُوْنُ كُلُّ نَظَرٍ صَحِيْحٍ مَقْرُوْنٍ بِشَرَائِطِهِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ وَفِيْ تَحْقِيْقِ هٰذَا الْمَنْعِ زِيَادَةُ تَفْصِيْلٍ لَا يَلِيْقُ بِهٰذَا الْكِتَابِ۔

﴿ترجمہ﴾: اگر یہ کہا جائے کہ نظر العقل کا مفیدِ علم ہونا اگر ضروری ہو تو اس میں اختلاف واقع نہ ہوتا جیسا کہ ہمارے اس قول الواحد نصف الاثنین اور اگر نظری ہو تو ایک نظر کو دوسری نظر سے ثابت کرنا لازم آیگا اور یہ دور ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ضروری کبھی واقع ہوتا ہے اس میں اختلاف یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے اس لئے عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کیساتھ اور واقعات سے استدلال کیساتھ اور اخبار کی شہادت کیساتھ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی نظر مخصوص کیساتھ کہ جس کو نظر سے تعبیر نہیں جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول العالم متغیر و کل متغیر حادث تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدوث عالم کے علم کا ضرورۃ اور یہ اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کیساتھ ملا ہوا ہے تو ہوگی ہر وہ نظر صحیح جو اپنی تمام شرطوں کیساتھ ملی ہوئی ہو مفید علم اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قِيْلَ كَوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے جو فلاسفہ نے اہل حق پر کیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ ''نظر العقل مفید علم ہے'' درست نہیں کیونکہ یہ آپ کا یہ قول دو حال سے خالی نہیں بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا اور یہ دونوں صورتیں درست نہیں، کیونکہ اگر یہ بدیہی ہے تو پھر اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے اس لئے کہ بدیہی و ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا جیسے **الواحد نصف الاثنین** بدیہی ہے اس میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں۔

اور اگر یہ نظری ہے تو پھر دور لازم آتا ہے اس طرح کہ آپ کا دعویٰ **کل نظر صحیح فھو مفید للعلم** نظری ہے جس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے، جو بھی دلیل آپ اس دعویٰ پر قائم کرینگے وہ اس قضیہ کلیہ (**کل نظر صحیح فھو مفید للعلم**) کی جزء ہوگی اور اس قضیہ کلیہ کی فرد ہونے کی حیثیت سے اس قضیہ کلیہ پر موقوف ہوگی، اب اگر اس دلیل سے

آپ اس قضیہ کلیہ کو ثابت کریں گے تو یہ قضیہ کلیہ اس دلیل پر موقوف ہوگا اور اس دلیل کا ثبوت اس قضیہ کلیہ پر موقوف ہوگا اور یہ دور ہے جو کہ باطل ہے جب یہ دونوں صورتیں ہی باطل ہوگئیں تو نظر العقل کا سببِ علم ہونا بھی باطل ہوگا۔

قُلْنَا الضَّرُوْرِيُّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ شق اول کو اختیار کر کے جواب دینا ہے۔

کہ ہمارا قضیہ ''نظر العقل مفید علم ہے'' بدیہی وضروری ہے اور آپ کا یہ کہنا کہ بدیہی وضروری میں اختلاف نہیں ہوتا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ بدیہی وضروری میں عناد کی وجہ سے اختلاف ہوسکتا ہے جیسا کہ سوفسطائیہ نے بدیہیات وضروریات کا انکار کیا ہے اور کبھی قضیہ کے طرفین یعنی موضوع ومحمول کے ادراک میں کوتاہی ہونے کے باعث اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔لہٰذا ہمارا یہ قول **کل نظر صحیح فهو مفید للعلم** بدیہی ہے لیکن مخالف نے عناداً اپنی ناقص عقل کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جو کہ بداہت کے منافی نہیں۔

فَاِنَّ الْعُقُوْلَ مُتَفَاوِتَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ادراک میں قصور اور تفاوت کے دلائل بیان کرنے ہیں۔

پہلی دلیل اجماع ہے کہ عقول کے متفاوت ہونے پر تمام عقلاء اہل سنت کا اتفاق ہے دوسری دلیل یہ ہے عقل سے صادر ہونے والے آثار اور حکایات بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دال ہیں۔

☆ جیسے امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے ایک سفر کے دوران اپنے رفیق سفر سے پانی مانگا تو اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کیا تو آپ علیہ الرحمۃ نے اس سے سارا پانی دس درہم میں خرید لیا پھر امام صاحب علیہ الرحمۃ نے ستو کے کھانے میں اسے شریک کیا تو اسے پیاس لگی اور اس نے پانی مانگا امام صاحب نے بلا قیمت دینے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ فی پیالہ دس درہم کا ہے تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا تو اس نے ایک پیالہ دس درہم میں خرید لیا، یوں امام صاحب نے اپنی عقل وخرد سے دس درہم بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچا لیا۔

☆ ایک بیوقوف شخص ایک حجام (نائی) کے پاس چلا گیا سر کے بال منڈوانے کے لئے، پس اپنے بال کٹوائے اور اجرت میں پیسے دیئے، حجام کے پاس پیسے کھلے نہیں تھے اس لئے اس نے کہا بقیہ پیسے بعد میں لے لینا، لیکن یہ بیوقوف شخص نہیں مانا، کہا مجھے تو فی الفور ہی واپس کرو، حجام نے تنگ آ کر کہا چلو بقیہ پیسوں کے تم اپنی بیوی کے سر کو منڈوالو، جس پر وہ راضی ہوگیا فوری گھر گیا اپنی بیوی کو گھسیٹتے ہوئے لا کر حمام میں حجام کے سامنے پیش کیا، وہ بیچاری چیختی چلاتی رہی لیکن اس بیوقوف نے مضبوطی سے اس کے سر کو پکڑ کر اس حجام سے اسکی ٹنڈ کروادی یعنی اس کے سر کے سارے بال ہی منڈوادیئے، وہ بیچاری شرم کے مارے سر کو چھپا کر اپنے گھر آئی تو ادھر حجام نے اس عورت کے گھر والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری بیٹی کی درگت بنائی ہے چنانچہ وہ لوگ اپنی بیٹی کے گھر آئے اور اپنے داماد کی عقل پر ماتم کرتے ہوئے اپنی بیٹی کو ساتھ لے گئے۔

☆ یہ دونوں حکایات عقل کے متفاوت ہونے پر دلالت کرتی ہیں، اور احادیث بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دال ہیں جیسا کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا هُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالدِّيْنِ، اور مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے

كَلِّمُوا النَّاسَ عَلٰى قَدْرِ عُقُوْلِهِمْ الغرض ادرک وعقول میں کوتاہی اور تفاوت پایا جاتا ہے۔

✿ یہ جواب جوشق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے امام رازی علیہ الرحمۃ کا پسندیدہ ہے۔

وَالنَّظَرِيُّ قَدْيَثْبُتُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کی شق ثانی اختیار کرتے ہوئے اس کا جواب دینا ہے۔ کہ ہمارا مذکورہ قضیہ (نظر العقل مفید علم ہے) نظری ہے اور آپ کا یہ کہنا کہ "پھر تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئیگا جو کہ دور کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے" درست نہیں کیونکہ بعض اوقات نظری! ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتی ہے جس کے مقدمات بدیہی اور واضح ہوتے ہیں تو بدیہی المقدمات ہونے کی وجہ سے اس نظر کو نظری سے تعبیر نہیں کرتے جب اسے نظر نہیں کہتے تو اثبات النظر با لنظر بھی لازم نہیں آئیگا لہٰذا آپ کا مذکورہ اعتراض درست نہیں۔

✿ یہ جواب جوشق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے امام الحرمین علیہ الرحمۃ کا پسندیدہ ہے۔

كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اسی بات کو ایک مثال سے سمجھانا ہے کہ مثال کے طور پر جب ہم کہیں ہم کہتے العالم متغیر وکل متغیر حادث تو اس نظر سے ہمیں بدیہی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ عالم حادث ہے، اب مذکورہ نظر کے مقدمات مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں کسی نظر پر اس کا اثبات موقوف نہیں ہے۔

اسی طرح کبھی نظری کو کسی ایسی نظری سے ثابت کرتے ہیں جس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں تو مقدمات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے اس نظری کو نظری سے تعبیر نہیں کیا جاتا تو اثبات النظر با لنظر کیسے لازم آئیگا؟

وَلَيْسَ ذَالِكَ بِخُصُوْصِيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کہ نظر مذکور "العالم متغیر و کل متغیر حادث" اس وجہ سے نتیجہ "العالم حادث" کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نظر صحیح ہے اور ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط پر مشتمل ہے یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا بھی پایا جارہا ہے اور کبریٰ کا کلیہ ہونا بھی پایا جارہا ہے اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شرائطِ نظر پر مشتمل ہو تو وہ نظر مفیدِ علم ہو گی لہٰذا ہمارا دعویٰ **کل نظر صحیح مفید للعلم** ثابت ہو گیا۔

وَفِيْ تَحْقِيْقِ هٰذَا الْمَنْعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ دور والے اعتراض سے بچنے کے لئے مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں، اس کی تفصیل شرح مواقف میں موجود ہے وہاں سے ملاحظہ فرمائیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم

﴿عبارت﴾: وَمَاثَبَتَ مِنْهُ اَىْ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ اَىْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّه مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى تَفَكُّرٍ فَهُوَضَرُوْرِيٌّ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ كُلَّ الشَّيْءِ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِه فَاِنَّهٗ بَعْدَتَصَوُّرِ مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْاَعْظَمِ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰى شَيْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِيْهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ الْاِنْسَانِ كَالْيَدِمَثَلًاقَدْ

يَكُوْنُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَلَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَمَاثَبَتَ مِنْهُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیْ بِالنَّظْرِفِی الدَّلِیْلِ سَوَاءٌ كَانَ اِسْتِدْلَالًا مِنَ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُوْلِ كَمَا اِذَارَاٰی نَارًا فَعَلِمَ اَنَّ لَهَادُخَانًا اَوْمِنَ الْمَعْلُوْلِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا اِذَارَاٰی دُخَانًا فَعَلِمَ اَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ يُخَصُّ الْاَوَّلُ بِاِسْمِ التَّعْلِيْلِ وَالثَّانِیْ بِالْاِسْتِدْلَالِ فَهُوَاِكْتِسَابِیٌّ اَیْ حَاصِلٌ بِالْكَسْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور جو ثابت ہوا اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے عقل سے بداہۃً یعنی پہلی ہی توجہ سے تفکر کی جانب احتیاج کے تصور کے بعد کسی شئی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ گمان کرتا ہے کہ انسان کا جزء جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس (کل جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے (درحقیقت) جزء اور کل کے معنیٰ کا تصور ہی نہیں کیا۔ اور جو ثابت ہو عقل سے استدلال کے ذریعہ یعنی دلیل میں نظر کرنے سے خواہ وہ علت سے معلول پر استدلال ہو جیسا کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی پس جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے جبکہ دھواں دیکھا پس جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کیساتھ (جو مثل کے استدلال سے حاصل ہو) وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعہ سے حاصل ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَمَاثَبَتَ مِنْهُ اَیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم بیان کرنا ہے۔ کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے۔ (۱) ضروری۔ (۲) اکتسابی۔

1: اگر عقل سے حاصل ہونے والا علم نظر و فکر کے بغیر صرف عقل کی توجہ سے ہی حاصل ہو تو اسے علم ضروری کہتے ہیں مثلاً اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، جو شخص کل، جزء اور اعظم ہونے کا معنیٰ جانتا ہے تو اسے اس بات کا فیصلہ کرنے میں ذرا بھی دشواری نہیں ہوتی کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور جو شخص کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونے میں اس بناء پر توقف کرتا ہے کہ کبھی جزء بھی اپنے کل سے بڑا ہوتا ہے کہ جیسے حدیث پاک میں ہے کہ جہنمی شخص کی داڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ کل ہی جزء سے بڑا ہو، یہ ہوسکتا ہے کہ جزء اپنے کل سے بڑا ہو۔ تو اس کے لئے شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس شخص نے کل اور جزء کا معنیٰ ہی نہیں پہچانا اس لئے توقف کیا ہے، اگر یہ شخص کل اور جزء کا معنیٰ جانتا ہوتا تو ایسا توقف نہ کرتا کیونکہ مجموعہ جسم بمعہ داڑھ کا نام ہے، اور داڑھ اس کی ایک جزء کا نام ہے اور یہ بات بدیہی ہے مجموعہ یعنی کل اپنی جزء سے بڑا ہوتا ہے خواہ جزء احد پہاڑ سے بڑا ہی کیوں نہ ہو۔

2: اگر عقل سے حاصل ہونے والا علم استدلال کی وجہ سے حاصل ہو تو یہ علم اکتسابی خواہ استدلال علت سے معلول پر ہو۔ جیسے آگ کو دیکھ کر یہ معلوم کریں کہ یہاں دھواں ہے اس کو لمی کہتے ہیں یا معلول سے علت پر ہو جیسے دھواں دیکھ یہ معلوم کریں کہ یہاں آگ بھی ہے اسے دلیل انی کہتے ہیں۔

اَیْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّه الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بداہت کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ کسی چیز کا نظر وفکر کے بغیر صرف عقل کے متوجہ ہونے سے حاصل ہونا بداہت کہلاتا ہے۔

سَوَاءٌ کَانَ اِسْتِدْلَالًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ استدلال کی تعمیم بیان کرنی ہے کہ اسدلا کی دو قسمیں ہیں اگر علت سے معلول پر استدلال ہوتو لمی اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہوتو انی ہے۔

وَقَدْ یُخَصُّ الْاَوَّل الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل لمی اور انی کا ایک اور نام بیان کرنا ہے کہ کبھی لمی کو تعلیل اور انی کو استدلال بھی کہا جاتا ہے۔

اکتساب کا معنیٰ، اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت

﴿عبارت﴾: وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَالنَّظْرِ فِي الْمُقَدَّمَاتِ فِي الْاِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْاِصْغَاءِ وَتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَنَحْوِ ذَالِكَ فِي الْحِسِّيَّاتِ فَالْاِكْتِسَابِيُّ اَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِيِّ لِاَنَّهُ الَّذِيْ يَحْصُلُ بِالنَّظْرِ فِي الدَّلِيْلِ فَكُلُّ اِسْتِدْلَالِيٍّ اِكْتِسَابِيٌّ وَلَا عَكْسَ كَالْاِبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے اختیار کیساتھ جیسے عقل کو گردش دینا یعنی کام میں لانا اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر اور جیسے کان جھکا دینا اور پتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حسیات کے اندر۔ تو اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو بالقصد والا اختیار ہو کہ یہ اکتسابی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْاَسْبَاب الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دو باتیں بیان کرنی ہیں۔

(۱) اکتساب کا معنیٰ۔ (۲) اکتساب اور استدلال کے درمیان نسبت۔

اکتساب کا معنیٰ: اپنے اختیار اور ارادے سے کسی شے کے علم حاصل ہونے کے اسباب کو استعمال میں لانا اکتساب کہلاتا ہے۔ مثلاً: جیسے استدلالیات کے اندر مقدمات میں یعنی ترتیب دینے میں نظر وفکر کرنا اور عقل کو گردش دینا اکتساب ہے، حسیات کے اندر حواس کو متوجہ کرنا اکتساب ہے، آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے اور الوان واشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے پس آوازوں کی طرف حاسہ سمع کو یعنی کان کو متوجہ کرنا اور الوان واشکال کی طرف حاسہ بصر یعنی آنکھ کو متوجہ کرنا اکتساب ہے۔

اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت: اکتساب اور استدلال کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اکتساب عام ہے اور استدلال خاص ہے، کیونکہ استدلال صرف نظر فی الدلیل (ترتیب مقدمات میں نظر وفکر کرنا) کو کہتے ہیں جبکہ اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر حواس کے متوجہ کرنے کو بھی کہتے ہیں لہٰذا ہر استدلالی تو اکتسابی ضرور ہوگا

لیکن ہر اکتسابی کا استدلالی ہونا ضروری نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم ضروری کے دو معانی

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا الضَّرُوْرِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِكْتِسَابِيِّ وَيُفَسَّرُ بِمَا لَا يَكُوْنُ تَحْصِيْلُهٗ مَقْدُوْرًا لِلْمَخْلُوْقِ اَيْ يَكُوْنُ حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لِلْمَخْلُوْقِ وَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ وَيُفَسَّرُ بِمَا يَحْصُلُ بِدُوْنِ فِكْرٍ وَنَظْرٍ فِي الدَّلِيْلِ فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِّ اِكْتِسَابِيًّا اَيْ حَاصِلًا بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ وَبَعْضُهُمْ ضَرُوْرِيًّا اَيْ حَاصِلًا بِدُوْنِ الْاِسْتِدْلَالِ فَظَهَرَ اَنَّهٗ لَا تَنَاقُضَ فِيْ كَلَامِ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ حَيْثُ قَالَ اِنَّ الْعِلْمَ الْحَادِثَ نَوْعَانِ ضَرُوْرِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ كَسْبِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِهٖ وَتَغَيُّرِ اَحْوَالِهٖ وَاِكْتِسَابِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُبَاشَرَةُ اَسْبَابِهٖ وَاَسْبَابُهٗ ثَلٰثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَنَظْرُ الْعَقْلِ ثُمَّ قَالَ وَالْحَاصِلُ مِنْ نَظْرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ ضَرُوْرِيٌّ يَحْصُلُ بِاَوَّلِ النَّظْرِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ وَاِسْتِدْلَالِيٌّ يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلٰى نَوْعِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِ النَّارِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الدُّخَانِ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال ضروری کبھی بولا جاتا ہے اکتسابی کے مقابلہ میں اور ضروری کی تفسیر کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ جس کو حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور کبھی ضروری بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے ضروری کی اس طریقہ پر جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو جائے پس اسی وجہ سے بعض علماء نے اس علم کو جو حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اکتسابی قرار دیا یعنی اختیار کیساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونیوالا اور بعضوں نے اس کو ضروری قرار دیا یعنی بغیر استدلال کے حاصل ہونے والا تو یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے اس حیثیت سے کہ انھوں نے فرمایا کہ علم حادث دو قسم پر ہے ایک ضروری اور وہ وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور دوسرا اکتسابی ہے اور وہ وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے اور علم کے اسباب تین ہیں حواس سلیمہ اور خبر صادق اور نظر العقل پھر انھوں نے فرمایا کہ جو علم نظر العقل سے حاصل ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہوتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھویں کو دیکھ آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّاالضَّرُوْرِیُّ فَقَدْیُقَالُ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطورِ تمہید ضروری کے دو معنیٰ بیان کرنے ہیں کیونکہ پھر آگے اسی تمہید کو بنیاد بنا کر دو قسم کے تعارض کا ازالہ کرنا ہے۔

1: بعضوں نے کہا کہ ضروری وہ علم ہے کہ جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو اب اس کا مقابل اکتسابی وہ علم ہوگا کہ جس کا حاصل کرنا بندوں کی قدرت میں ہو۔

2: بعض ائمہ نے کہا کہ ضروری وہ علم ہے کہ جو دلیل میں نظر وفکر یعنی ترتیب مقدمات میں نظر وفکر کئے بغیر حاصل ہو، اب اس کے مقابل استدلالی وہ علم ہوگا کہ جو دلیل میں نظر وفکر کرنے سے حاصل ہو۔

فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے تعارض کا ازالہ کرنا ہے۔

۞ تعارض یہ تھا کہ بعض ائمہ نے حواس کے سبب سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا اور دیگر بعض نے حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مد مقابل قرار دیا ہے تو دونوں اکتسابی وضروری جمع کیسے ہوسکتے ہیں، یہ تناقض ہے پس شارح علیہ الرحمۃ کی مذکورہ تمہید سے یہ تعارض زائل ہو گیا وہ اس طرح کہ جن ائمہ کرام نے حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا وہ ضروری کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جس کا حاصل کرنا بندے کی قدرت میں نہ ہو اور اس کے مقابل حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا کیونکہ حواس علم کے اسباب میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو تو اس کا حاصل کرنا بندے کی قدرت میں ہوتا ہے اور جنہوں نے حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا ہے وہ ضروری کی دوسری تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جو دلیل میں نظر وفکر اور ترتیبِ مقدمات کے بغیر حاصل ہو پس معلوم ہوا حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنیٰ الثانی ہے نہ کہ بالمعنیٰ الاول اور جو اکتسابی قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنیٰ الاول ہے نہ کہ بالمعنیٰ الثانی تو جب دونوں کی یعنی اکتسابی وضروری کی جہتیں مختلف ہیں تو تعارض وتناقض نہ رہا۔

فَظَهَرَ اَنَّهٗ لَا تَنَاقُضَ الخ : سے غرض شارح اس اعتراض کی تردید کرنی ہے جو کہ امام نور الدین بخاری علیہ الرحمۃ پر وارد کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم کی تعریف کرکے تقسیم کی ہے جس تقسیم میں تناقض ہے پس اس تناقض کو دور کرنے کے لئے شارح علیہ الرحمۃ یہ عبارت لائے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: امام نور الدین بخاری علیہ الرحمۃ جو کہ امام صابونی علیہ الرحمۃ کے نام سے شہرت رکھتے ہیں، انہوں نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں ایک ضروری اور دوسری اکتسابی یعنی اس مقام پر ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مد مقابل قرار دیا ہے لیکن کچھ آگے جا کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری اور دوسری استدلالی تو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسیم اور مد مقابل بنایا تھا اسی کو آگے جا کر اکتسابی کی قسم قرار دیا (کیونکہ یہ کہا کہ علم اکتسابی کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری اور دوسری استدلالی) جس سے قسیم شیء کا قسم شے ہونا لازم آیا اور یہ تناقض کو مستلزم ہے۔

جس کا جواب شارح علیہ الرحمۃ نے دیا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جاننے کے بعد صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کہ قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلے میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلے میں ہے لہٰذا صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کیا الہام سببِ علم ہے؟

﴿عبارت﴾: وَالْاِلْهَامُ الْمُفَسَّرُ بِاِلْقَاءِ مَعْنًى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيْقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ حَتّٰى يَرِدَ بِهِ الْاِعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الْاَسْبَابِ فِي الثَّلٰثَةِ وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ اِلَّا اَنَّهٗ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى اَنَّ مُرَادَنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِيْصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ اَوِ الْكُلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَائِطِ اَوِ الْجُزْئِيَّاتِ اِلَّا اَنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّةِ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهٗ ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ الْاِلْهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيَصْلَحُ لِلْاِلْزَامِ عَلَى الْغَيْرِ وَاِلَّا فَلَا شَكَّ اَنَّهٗ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهٖ فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهٖ اَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ وَحُكِيَ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ السَّلَفِ وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيْدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيْدَانِ الظَّنَّ وَالْاِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِيْ يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَاَنَّهٗ اَرَادَ بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْمُلُهُمَا وَاِلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْاَسْبَابِ فِي الثَّلٰثَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور الہام جس کی تفسیر کی گئی ہے فیض کے طریقہ پر قلب میں معنی کے القاء کرنے کے کیساتھ، یہ الہام اہل حق کے نزدیک شئی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو اور اولی بات یہ تھی کہ مصنف علیہ الرحمۃ یوں فرماتے لیس من اسباب العلم بالشئی مگر تحقیق کہ مصنف علیہ ارحمۃ نے ارادہ کیا تنبیہ کرنے کا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے اصطلاح مقرر کر لی ہے علم کو خاص کرنے کی مرکبات وکلیات کیساتھ اور معرفت کو بسائط اور جزئیات کیساتھ مگر تحقیق کہ صحۃ کی تخصیص ذکر کرنے کیساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور جو غیر پر الزام کی صلاحیت رکھے ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمان نبی ﷺ الھمنی ربی اور بہت سے سلف سے یہ منقول ہے اور بہر حال ایک عادل آدمی کی خبر اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کرے پس گویا کہ مصنف کی مراد علم سے وہ ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ تو کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاِلْهَامُ الْمُفَسَّرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اسبابِ علم کو تین میں محصر کرنا درست نہیں کیونکہ الہام بھی تو سببِ علم ہے۔

﴿جواب﴾: اہل حق کے نزدیک الہام اسبابِ علم میں سے نہیں، البتہ بعض صوفیاء اور شیعہ حضرات کے نزدیک الہام اسبابِ علم میں سے ہے۔ چنانچہ ان حضرات کے دلائل یہ ہیں۔

1: فرمان باری تعالیٰ فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا یہ لوگ اس کا معنیٰ یہ کرتے ہیں عَرَّفَهَا بِالْاِیْقَاعِ فِی الْقَلْبِ اَنَّ هٰذِهٖ طَاعَةٌ وَاَنَّ هٰذِهٖ مَعْصِيَةٌ جبکہ اہل حق کی طرف یہ انہیں جواب دیا گیا کہ اس کا معنیٰ وہ نہیں جو آپ نے کیا ہے بلکہ اس کا معنیٰ یہ اَعْلَمَهَا بِاِنْزَالِ الْوَحْیِ عَلَی الْاَنْبِيَاءِ

2: یہ دوسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ کہ جب شہد کی مکھی اپنی مصالح سمجھتی ہے تو بندہ مؤمن تو بندرجہ اولیٰ سمجھ سکتا ہے کیونکہ بندہ مومن ے سینے کو اللہ پاک نے نور ایمان کے ساتھ منور کیا ہے تو اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس امر میں ہے کہ جس کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ معنیٰ اللہ کی طرف سے ہے یا شیطان کی طرف ہے یا نفس کی طرف سے ہے، رہی بات شہد کی مکھی کی! کہ اس کے ساتھ شیطان یا یا نفس نہیں ہوتا کہ اس کو بہکائے۔

❁ پھر یہ بات بھی ہے کہ الہام کے ذریعے حاصل ہونے والا علم! صاحب الہام کے لئے حجت ہونا ہم بھی مانتے ہیں لیکن وہ غیر کے لئے بھی حجت ہو اسے نہیں مانتے کیونکہ اس بات کی کسی مقام پر بھی نشاندہی نہیں کی گئی کہ کسی کو حاصل ہونے والے کو بھی مانو پھر عقلی بات بھی ہے اگر الہام غیر کے لئے حجت ہوتا تو منکرین الہام کا دعویٰ کر کے اپنے کفریہ عقائد ونظریات منوا سکتے تھے لیکن انہوں نے بھی الہام کا دعویٰ نہیں کیا تو معلوم ہوا الہام حجت نہیں ہے۔

اور اسی بات کی تائید قرآن مجید سے ہو رہی ہے کہ وَاِنَّ الشَّيٰطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ اِلٰی اَوْلِيٰٓئِهِمْ، کہ ہر دل میں آنے والی بات منجانب اللہ نہیں ہوتی منجانب شیطان بھی ہوتی ہے، اور کبھی نفس کا وسوسہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ الغرض الہام صاحب الہام کے لئے تو حجت ہو سکتا ہے لیکن غیر کے لئے حجت نہیں۔

الْمُفَسَّرُ بِالْقَاءِ مَعْنًی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ الہام کا معنیٰ بیان کرنا ہے۔

کہ اللہ تعالیٰ کا بندے کے دل میں بطریقہ فیض کوئی اچھی سی بات کو محض اپنے فضل وکرم سے ڈالنا الہام کہلاتا ہے۔

جیسے بعض اوقات ہم بیٹھے ہوتے ہیں کوئی اچھی سی بات ہمارے ذہن میں آجاتی ہے اور ہم وہ نیکی کر لیتے ہیں، اسے شریعت میں الہام کہتے ہیں۔

وَكَانَ الْاَوْلٰی اَنْ يَّقُوْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے ماقبل میں اپنے قول وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ میں علم کے لفظ کا استعمال کیا تھا، اور اسی طرح اپنے قول اَمَّاالْعَقْلُ فَهُوَسَبَبٌ لِلْعِلْمِ میں بھی لفظِ علم کا استعمال کیا، لہٰذا یہاں بھی مناسب تھا کہ وہ لفظِ علم کا استعمال کرتے اور یوں کہتے اَلْاِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْعِلْمِ تاکہ مابعد والی عبارت ماقبل والی عبارت کے موافق ہو جاتی۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظِ علم کی بجائے لفظِ معرفت کا استعمال اس لئے کیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ہمارے ہاں علم اور معرفت مترادف المعنیٰ ہیں ایسا نہیں جیسا کہ مناطقہ کے ہاں ہے کہ علم کلیات کے ادراک کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور معرفت جزئیات کے ادراک کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

اِلَّااَنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متن میں اس مقام پر جو ''صحت'' کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کی توجیہ کرنے سے میں عاجز ہوں کیونکہ جس طرح الہام کے ذریعے کسی چیز کی صحت کا ادراک نہیں ہو سکتا، اسی طرح کسی شے کے فساد کا بھی ادراک نہیں ہو سکتا۔

۞ بعض لوگوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہاں صحت بمعنیٰ تقرر و ثبوت ہے کہ جس طرح صحت کا تقرر و ثبوت ہوتا ہے اسی طرح فساد کا بھی تقرر و ثبوت ہوتا ہے۔

ثُمَّ الظَّاهِرُاَنَّهٗ اَرَادَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کہتے ہیں کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے حالانکہ بعض علماء کہتے ہیں کہ اصل علم ہی وہی ہے جو الہام سے حاصل جیسے تاجدارِ کائنات ﷺ نے فرمایا اَلْهَمَنِیْ رَبِّیْ کہ ''مجھے میرے رب نے الہام کیا'' اور اسلاف سے بھی یہی منقول ہے کہ الہام! علم کے حصول کا سبب ہے۔

﴿جواب﴾: ہم نے یہ جو کہا کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے اس سے مراد یہ ہے کہ وہ عام لوگوں کے لئے علم کا سبب نہیں۔ ہاں البتہ جسے الہام ہو اس کے لئے علم کا سبب ہے۔

وَاَمَّاخَبَرُالْوَاحِدِ الْعَدْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ اسبابِ علم تین ہیں درست نہیں، خبرِ واحد بھی تو مفیدِ علم ہے اور اسی طرح تقلیدِ مجتہد بھی تو موجبِ علم ہے لہٰذا اسبابِ علم پانچ ہوئے نہ کہ تین۔

﴿جواب﴾: یہاں پر علم سے مراد مطلق علم نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ''اعتقادِ ثابت جازم مطابق'' ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ خبرِ واحد سے اعتقاد حاصل نہیں ہوتا بلکہ خبرِ واحد تو ظن کا فائدہ دیتی ہے اور تقلیدِ مجتہد اگرچہ اعتقاد کا فائدہ دیتی ہے لیکن اعتقادِ ثابت جازم کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ وہ تشکیکِ مشکک سے زائل ہو جاتی ہے، پس خبرِ واحد اور تقلیدِ مجتہد سے اقسامِ ثلاثہ کے حصر پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بحثِ حدوث عالم

﴿عبارت﴾: وَالْعَالَمُ اَیْ مَاسِوَی اللّٰہِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّا یُعْلَمُ بِہِ الصَّانِعُ یُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَعَالَمُ الْحَیَوَانِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰہِ تَعَالٰی لِاَنَّھَا لَیْسَتْ غَیْرَ الذَّاتِ کَمَا اَنَّھَا لَیْسَتْ عَیْنَھَا بِجَمِیْعِ اَجْزَائِہٖ مِنَ السَّمٰوَاتِ وَمَافِیْھَا وَالْاَرْضِ وَمَاعَلَیْھَا مُحْدَثٌ اَیْ مُخْرَجٌ مِّنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ بِمَعْنٰی اَنَّہٗ کَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَۃِ حَیْثُ ذَھَبُوْا اِلٰی قِدَمِ السَّمٰوَاتِ بِمَوَادِّھَا وَصُوَرِھَا وَاَشْکَالِھَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِّھَا وَصُوَرِھَا لٰکِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰی اَنَّھَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُوْرَۃٍ نَعَمْ اَطْلَقُوا الْقَوْلَ بِحُدُوْثِ مَاسِوَی اللّٰہِ تَعَالٰی لٰکِنْ بِمَعْنَی الْاِحْتِیَاجِ اِلَی الْغَیْرِ لَابِمَعْنٰی سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْہِ

﴿ترجمہ﴾: اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات کہ جن کے ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحیوان وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات عالم سے خارج ہو جائیں گی، اس لئے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں عالم اپنے تمام اجزاء کیساتھ آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ زمین پر ہے محدث یعنی عدم سے وجود کی جانب نکالا گیا ہے، بایں معنی کہ وہ پہلے معدوم تھا پھر پایا گیا اختلاف ہے فلاسفہ کا اس حیثیت سے کہ وہ گئے ہیں سموات کے قدیم ہونے کی جانب مع ان کے مادوں کے اور صورتوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے قدیم ہونے کی جانب ان کے مادوں کیساتھ اور ان کی صورتوں کیساتھ لیکن قدیم بالنوع کے طریقہ پر اس معنی کر کے یہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ تعالیٰ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن غیر کی جانب احتیاج کے معنی میں نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعَالَمُ اَیْ مَاسِوَی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ حدوثِ عالم کی بحث کو شروع کرنا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے اور ہر حادث کے لئے موجد کا ہونا ضروری ہے اور تمام کائنات کا موجد صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔

اَیْ مَاسِوَی اللہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عالم کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ عالم! اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ ان موجودات کا نام ہے کہ جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی ذات کو پہچانا جاتا ہے۔

وجہ تسمیہ: اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنے بھی موجودات ہیں انہیں عَالَم اس لئے کہتے کہ عَالَم! مشتق ہے عَلَم سے اور عَلَم کا معنیٰ ہے علامت اور اللہ تعالیٰ کے ماسوا جتنے بھی موجودات ہیں یہ تمام کے تمام ذات باری تعالیٰ کے وجود پر علامت ونشانی ہیں۔

یُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے کہ ذات باری

تعالیٰ کے علاوہ جو بھی موجودات ہیں وہ تو اجناس مختلفہ ہیں اب کیا ان اجناس کے مجموعہ کو عالم کہیں گے یا ہر ایک کو الگ الگ عالم کہیں گے، بعض ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مجموعہ کو عالم کہیں گے لیکن شارح علیہ الرحمۃ کی رائے یہ ہے کہ جس طرح مجموعہ کو عالم کہیں گے اسی طرح ہر ایک کو بھی عالم کہیں گے۔ مثلاً کہا جاتا ہے عالم آخرت، عالم برزخ، عالم دنیا وغیرہ۔ یہی توجیہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ عالم کی جمع عالمین لائی جاتی ہے اور عالم کی جمع عالمین ہونا یہ دلیل کامل ہے اس بات کی کہ الگ موجودات کے لئے بھی عالم کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ عالم کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں کہ ان کی ذاتِ باری تعالیٰ سے جدائی ممکن ہو سکے اور نہ ہی وہ عین ہیں کہ ذات اور صفات کا مفہوم ہی ایک ہو، ایسی بات نہیں بلکہ ذات کا مفہوم الگ ہے اور صفات کا مفہوم اور۔

اَیْ مُخْرَجٌ مِّنَ الْعَدَمِ سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ حدوث کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ اس کا معنیٰ ہے موجود بعد العدم یعنی معدوم ہونے کے بعد وجود میں آنا اہل حق کا یہی مذہب ہے کہ عالم بجمیع اجزاءٔ حادث ہے یعنی پہلے معدوم تھا پھر بعد میں وجود میں آیا ہے۔

خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَةِ الخ: اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے تمہیداً چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔

1: ہیولیٰ کا معنیٰ: ہیولیٰ کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں۔

ا: کسی چیز کے ان اجزائے ترکیبیہ کو ہیولیٰ کہتے ہیں جن کی وجہ سے وہ چیز اپنی شکل میں باقی ہو جیسے کرسی کے لئے لکڑی میخ، اور رسی وغیرہ۔

۲: ہیولیٰ وہ مادہ ہے جس کی کوئی معین شکل نہ ہو اور اس میں مختلف شکلیں قبول کرنے کی صلاحیت ہو اور اس سے اللہ تعالیٰ نے عالم کے اجزاء مادیہ کی تخلیق کی ہو۔

۳: کسی تصویر یا مجسمے کے ابتدائی خاکے کو ہیولیٰ کہتے ہیں۔

2: صورتِ جسمیہ کی تعریف: جو کیفیت ایک شے کو دیگر اشیاء سے ممتاز کرتی ہے اس کیفیت کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔

بعضوں نے تعریف یہ کی ہے کہ صورتِ جسمیہ وہ جوہر ہے جو کہ ہیولیٰ کے اندر حلول کرتا ہے۔

3: اجسام تمام کے تمام جسمیت میں متفق ہیں لیکن طبائع اور آثار میں مختلف ہیں مثلاً آگ کی طبعیت میں حرارت ہے، پانی کی طبعیت میں برودت ہے ان آثار کے لئے جسم کے اندر ایک اور چیز ہوتی ہے جو کہ ان آثار کے لئے مبدأ ہے وہ صورتِ نوعی کہلاتی ہے اس صورتِ نوعی کی وجہ سے اجسام کی مختلف انواع بن کر سامنے آتی ہیں۔

۞ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزا سمیت یعنی آسمان، زمین اور ان میں جو کچھ بھی ہے حادث ہے، البتہ عالم کے تمام اجزاء حادث ہونے میں فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں (۱) اجسام فلکیہ۔ جیسے افلاک، کوکب، عرش، کرسی وغیرہ (۲) اجسام عنصریہ خواہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ یعنی پانی، آگ

مٹی، ہوا یا مرکب ہوں جیسے موالید ثلاثہ یعنی حیوانات، نباتات، جمادات۔ فلاسفہ کہتے ہیں اجسام فلکیہ اپنے مادہ یعنی ہیولیٰ، صورت جسمیہ اور اشکال سمیت قدیم ہیں اسی طرح عناصر اربعہ اپنے مادہ اور صورت سمیت قدیم ہیں۔

لٰكِنَّ بِالنَّوْعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اجسام کی صورِ شخصیہ حادث ہیں لیکن اجسام کی صورِ نوعیہ قدیم ہیں، اور صورِ نوعیہ قدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا مادہ کبھی بھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوا۔

نَعَمْ اَطْلَقُوْا الْقَوْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے لیکن اس سے قبل تمہیداً دو باتیں جاننی ضروری ہیں۔

1: کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قدیم بالذات۔ (۲) قدیم بالزمان۔

قدیم بالذات اسے کہتے ہیں جس میں احتیاج الی الغیر نہ ہو۔ اور قدیم بالزمان اسے کہتے ہیں جو غیر مسبوق بالعدم ہو۔

2: حادث کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حدث بالذات۔ (۲) حادث بالزمان۔

حادث بالذات اسے کہتے ہیں جس میں احتیاج الی الغیر ہو۔ اور حادث بالذمان اسے کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ فلاسفہ اجسام فلکیہ اور عناصر اربعہ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں حالانکہ فلاسفہ کی اس بات پر صراحت موجود ہے کہ عالم حادث ہے۔

﴿جواب﴾: ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ فلاسفہ کی اس بات پر صراحت موجود ہے کہ عالم حادث ہے لیکن فلاسفہ حدوث عالم کا ایک اور معنیٰ بیان کرتے ہیں جو کہ ازلیت کے منافی نہی جس کی توضیح یہ ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم حادث بالذات ہے اور قدیم بالذمان ہے یعنی عالم احتیاج الی الغیر ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور غیر مسبوق بالعدم ہونے کی وجہ سے قدیم ہے اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافاۃ نہیں، فلاسفہ عالم کے حادث بالزمان ہونے کے قائل نہیں ہیں حالانکہ ہمارا مقصود اور مطلوب یہ ہے کہ عالم حادث بالزمان یعنی مسبوق بالعدم ہے جبکہ فلاسفہ ہمارا مقصود نہیں مانتے یعنی عالم کو حادث بالزمان نہیں کہتے پس ہمارا کہنا درست ہوا کہ فلاسفہ اجسام فلکیہ اور عناصر کے قدیم ہونے قائل ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حدوثِ عالم کی دلیل

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اَشَارَ اِلٰى دَلِيْلِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهٖ اِذْهُوَ اَيِ الْعَالَمُ اَعْيَانٌ وَاَعْرَاضٌ لِاَنَّهٗ اِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ فَعَيْنٌ وَاِلَّا فَعَرْضٌ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا حَادِثٌ لِمَا سَنُبَيِّنُ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْهِ طَوِيْلٌ لَايَلِيْقُ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ كَيْفَ وَهُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْمَسَائِلِ دُوْنَ الدَّلَائِلِ فَالْاَعْيَانُ مَا اَيْ مُمْكِنٌ يَكُوْنُ لَهٗ قِيَامٌ بِذَاتِهٖ بِقَرِيْنَةِ جَعْلِهٖ مِنْ اَقْسَامِ الْعَالَمِ وَمَعْنٰى قِيَامِهٖ بِذَاتِهٖ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ اَنْ يَّتَحَيَّزَ بِنَفْسِهٖ غَيْرُ تَابِعٍ تَحَيُّزُهٗ لِتَحَيُّزِ شَيْءٍ آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرْضِ فَاِنَّ تَحَيُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِيْ هُوَ

مَوْضُوْعُهٗ اَیْ مَحَلُّهُ الَّذِیْ یُقَوِّمُهٗ وَمَعْنٰی وُجُوْدِالْعَرْضِ فِی الْمَوْضُوْعِ هُوَاَنَّ وُجُوْدَهٗ اَیْ نَفْسَهٗ هُوَ وُجُوْدُهٗ فِی الْمَوْضُوْعِ وَلِهٰذَا یَمْتَنِعُ الْاِنْتِقَالُ عَنْهُ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِی الْحَیِّزِ فَاِنَّ وُجُوْدَهٗ فِیْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ وَوُجُوْدُهٗ فِی الْحَیِّزِ اَمْرٌ آخَرُ وَلِهٰذَا یَنْتَقِلُ عَنْهُ وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ مَعْنٰی قِیَامِ الشَّیْءِ بِذَاتِهٖ اِسْتِغْنَاؤُهٗ عَنْ مَحَلٍّ یُقَوِّمُهٗ وَمَعْنٰی قِیَامِهٖ بِشَیْءٍ آخَرَ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ بِحَیْثُ یَصِیْرُ الْاَوَّلُ نَعْتًا وَالثَّانِیْ مَنْعُوْتًا سَوَاءٌ کَانَ مُتَحَیِّزًا کَمَا فِیْ سَوَادِ الْجِسْمِ اَوْلَا کَمَا فِیْ صِفَاتِ الْبَارِیْ عَزَّ اِسْمُهٗ وَالْمُجَرَّدَاتِ

﴿ترجمہ﴾: پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اشارہ کیا حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان ہیں اور اعراض اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور ان دونوں میں ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے اور مصنف علیہ الرحمۃ نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو حالانکہ یہ مسائل کے بیان کرنے پر منحصر ہے نہ کہ دلائل پر پس اعیان وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو ہم نے ما کی تفسیر ممکن سے کی عین کو عالم کے اقسام میں سے قرار دینے کے قرینہ سے اور متکلمین کے نزدیک عین کے بالذات قیام کے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود متحیز ہو اس کا تحیز دوسری شئی کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ اس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوم ہے اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا فی نفسہٖ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس سے انتقال ممتنع ہے بخلاف کسی چیز میں جسم کے وجود کے اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہٖ ایک چیز ہے اور اس کا چیز میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس حیز سے منتقل ہو جاتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شئی کے قائم ہونے کے معنی دوسری شئی کیساتھ اس کا مخصوص ہونا دوسری شئی کیساتھ اس حیثیت سے کہ اول نعت اور ثانی منعوت ہو جاتے خواہ وہ متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں یا نہ ہو جیسے باری عزاسمہٗ کی صفات میں اور مجردات میں۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی دَلِیْلِ الخ ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزا کے ساتھ حادث ہے اب اس دعویٰ کی دلیل کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں اپنے اس قول **اِذْھُوَ اَعْیَانٌ وَاَعْرَاضٌ** سے ''کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں لہٰذا عالم حادث ہے''۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ نے کہا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے اس قول **اِذْھُوَ اَعْیَانٌ وَاَعْرَاضٌ** سے حدوث عالم کی طرف اشارہ کیا ہے، شارح علیہ الرحمۃ نے یہ نہیں کہا کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنے اس قول **اِذْھُوَ اَعْیَانٌ وَاَعْرَاضٌ** سے حدوث عالم کی دلیل دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے پوری دلیل ذکر نہیں کی بلکہ دلیل کا صرف ایک مقدمہ ''صغریٰ'' بیان کیا ہے دوسرا مقدمہ بیان نہیں کیا پس اسی وجہ سے شارح علیہ الرحمۃ نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے

تعبیر کیا۔

لِاَنَّهٗ اِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ کی دلیل بیان کرنی ہے۔یعنی عالم کے اعیان واعراض میں منحصر ہونے کو بیان کرنا ہے'' کہ موجودات ممکنہ یا قائم بالذات ہونگی یا قائم بالغیر ہونگی اگر قائم بالذات ہوں تو اعیان ہیں اور اگر قائم بالغیر ہوں تو اعراض ہیں''۔

وَکُلٌّ مِّنْهُمَا حَادِثٌ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ بیان کرنا ہے۔

✿ کبریٰ کی دلیل آگے ذکر فرمائیں گے۔

وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لَهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کو کیوں نہیں بیان فرمایا؟

﴿جواب﴾: چونکہ کبریٰ اور دلیل کبریٰ کا بیان طویل ابحاث پر مشتمل تھا وہ طویل ابحاث اس ''مختصر العقائد'' کے مناسب نہیں تھیں، اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب میں صرف مسائل کے بیان پر اکتفاء کیا ہے ،اور ان کے دلائل کو بیان نہیں کیا ہے پس اس لئے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کا بیان نہیں کیا ہے۔

عین کی تعریف:

فَالْاَعْیَانُ مَا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ''عین'' کی تعریف کرنی ہے۔کہ عین وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بالذات ہو۔

قِیَامٌ بِذَاتِهٖ بِقَرِیْنَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: شارح علیہ الرحمۃ نے کلمہ ما کی تفسیر ممکن سے کی ہے حالانکہ کلمہ ماعام ہے واجب، ممکن، اور ممتنع تینوں کو شامل ہے اور عام کو خاص کرنا بغیر کسی قرینہ کے جائز نہیں۔

﴿جواب﴾: عام کو ذکر کر کے خاص مراد لینے کا قرینہ موجود ہے، وہ یہ ہے کہ اعیان! عالم کی قسم ہے اور عالم ممکن ہے اور ممکن کی قسم بھی ممکن ہوتی ہے لہٰذا عین کی تعریف میں ماکلمہ عام کی تفسیر ممکن یعنی خاص سے کرنا درست ہے۔

وَمَعْنٰی قِیَامِهٖ بِذَاتِهٖ عِنْدَ الخ: اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے چند چیزوں کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

1: حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں، اور تحیز کا معنیٰ ہے کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا۔اس کو یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ حیز مکان ہے اور متحیز مکین ہے۔، اور تحیز! مکین کا مکان ہونا ہے۔

2: جو چیز بالذات مکان میں ہوگی وہ لازمی طور پر اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ مثلاً انگلی وغیرہ کیا جاسکے، اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہی کیا جاسکتا ہے جو دکھائی دے اور جو قائم بالغیر ہو۔

3: مجردات! مجرد کی جمع ہے اور مجرد وہ شے جو مادہ سے خالی ہو۔فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسے موجودات کو بھی مانتے ہیں جو نہ مادی ہیں اور نہ ہی کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ، روح، عقل وغیرہ۔جبکہ متکلمین! ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ

فلاسفہ جن دلائل سے ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں، متکلمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جزء لا یتجزیٰ ہے۔

4: عین اور عرض کی تعریف کے سلسلے میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے، متکلمین نے عین اور عرض کی ایسی تعریف کی ہے کہ جس سے ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کو عالم سے خارج کر دیا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے جبکہ فلاسفہ نے عین اور عرض کی تعریف ایسی کی ہے کہ جس سے ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔

✿ پس متکلمین فرماتے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالغیر ہو

☆ قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے شے ممکن کا تحیز اور اس کا کسی جگہ کو پر کرنا خود اس شے کا ذاتی فعل ہو شے آخر کے تحیز کے تابع نہ ہو۔ جیسے کہیں پتھر پڑا ہو۔ یا کوئی کپڑا موجود ہو۔

☆ قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شے ممکن کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے یعنی جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے تو کسی دوسری چیز یعنی جوہر کے تابع ہو کر پایا جائے جیسے خوشی، غم، رنگ، بو وغیرہ۔

✿ پس ان دونوں تعریفوں سے یہ معلوم ہوا کہ عین بھی متحیز ہے مگر کسی دوسرے کے تابع ہو کر نہیں اور عرض بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ نہ بالذات متحیز ہیں اور نہ ہی متحیز بالغیر ہیں اس لئے کہ حیز اور مکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے جبکہ وہ ذات جسم و جسمانیات سے پاک ہے، پس جب ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کسی طرح بھی متحیز نہیں ہیں تو وہ نہ تو قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ ہی قائم بالغیر ہو کر عرض ہونگی، جب یہ بات ہے تو وہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ از قبیل عالم بھی نہیں ہونگی کیونکہ عالم! اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

مَوْضُوْعُهٗ اَیْ مَحَلُّهٗ الخ: شارح علیہ الرحمۃ نے موضوع کی تفسیر محل کے ساتھ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ موضوع اور محل ایک چیز ہیں، ان دونوں میں فرق نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ان میں فرق ہے کہ اگر محل! حال اور عرض کا محتاج ہو تو اسے محل کہتے ہیں جیسے ہیولیٰ کا وجود موقوف ہے صورتِ جسمیہ کے وجود پر تو ہیولیٰ محل ہے اور صورتِ جسمیہ حال ہے اور اگر محل! حال اور عرض کا محتاج نہ ہو تو اسے موضوع کہتے ہیں جیسے جسم کے کالے ہونے میں جسم اپنے وجود میں سواد کا محتاج نہیں۔

وَمَعْنٰی وُجُوْدِ الْعَرَضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عرض کا موضوع اور محل میں پائے جانے کا مطلب بیان کرنا ہے کہ عرض بذاتِ خود موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود موضوع اور محل کے تحت ہوا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اعراض! انتقال یعنی ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا قبول نہیں کرتے جیسے سبز کپڑا ہو کہ اس کا سبز رنگ بذاتِ خود نہیں پایا جاتا بلکہ کپڑے کے تابع ہو کر پایا جاتا ہے اس کپڑے سے اس سبز رنگ کا انفکاک محال ہے اگر منتقل کرنا چاہیں گے تو رنگ معدوم ہو جائیگا لیکن منتقل نہیں ہوگا۔ جبکہ جسم اور جوہر چونکہ اس کا وجود مستقل ہے اور محل کا وجود بھی مستقل ہے کیونکہ جسم کا محل اور مکان سے ہٹ کر

مستقل وجود ہے اور مکان میں اس کا وجود دوسری چیز ہے یہی وجہ ہے کہ جسم مکان اور محل سے منتقل ہو سکتا ہے۔

وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ مَعْنٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فلاسفہ کے ہاں قائم بالذات اور قائم بالغیر ہونے کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا اختصاص اور تعلق ہو کہ پہلی چیز کو موصوف اور دوسری چیز کو صفت بنایا جا سکے خواہ موصوف متغیر ہو کہ جیسا کہ سواد اور جسم کہ سواد اور جسم میں ایسا تعلق ہے کہ سواد کو صفت بنانا اور جسم کو موصوف بنانا درست ہے اور یوں کہنا درست ہے ھذا الجسم اسود۔ یا موصوف متحیز نہ ہو جیسے صفاتِ باری تعالیٰ کا موصوف یعنی ذاتِ باری تعالیٰ متحیز نہیں یعنی کسی مکان کا مکین نہیں، اسی طرح مجردات کی صفات مجردات کے ساتھ قائم ہیں، لیکن مجردات موصوف ہو کر متحیز نہیں۔

✿ فلاسفہ کی مذکورہ تعریف سے اللہ تعالیٰ کو جوہر کہنا اور صفاتِ الٰہیہ کو عرض کہنا درست ہے کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ بھی اپنے وجود میں محل کا محتاج نہیں ہے اور صفاتِ باری تعالیٰ کا ذاتِ باری تعالیٰ سے ایسا تعلق ہے کہ صفات کو صفت بنانا اور ذاتِ باری تعالیٰ کو موصوف بنانا درست ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عین کی تقسیم

﴿عبارت﴾: وَهُوَ اَیْ مَالَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ مِنَ الْعَالَمِ اِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَیْنِ فَصَاعِدًا وَهُوَ الْجِسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ ثَلٰثَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ الْاَبْعَادُ الثَّلٰثَةُ اَعْنِی الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمْقَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِیَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْاَبْعَادِ الثَّلٰثَةِ عَلٰی زَوَایَا قَائِمَةٍ وَلَیْسَ هٰذَا نِزَاعًا لَفْظِیًّا رَاجِعًا اِلَی الْاِصْطِلَاحِ حَتّٰی یُدْفَعَ بِاَنَّ لِكُلٍّ اَحَدٍ اَنْ یَّصْطَلِحَ عَلٰی مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِیْ اَنَّ الْمَعْنَی الَّذِیْ وُضِعَ لَفْظُ الْجِسْمِ بِاِزَائِهٖ هَلْ یَكْفِیْ فِیْهِ التَّرْكِیْبُ مِنْ جُزْئَیْنِ اَمْ لَا

﴿ترجمہ﴾: اور یہ یعنی عالم میں سے جس کا قیام بالذات ہوگا وہ یا تو مرکب ہے دو جزؤں سے یا زیادہ سے اور یہ جسم ہے اور بعض کے نزدیک تین اجزاء کا تحقق ضروری ہے تا کہ ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہو سکے میں مراد لیتا ہوں طول، عرض اور عمق کو اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزا ضروری ہیں تا کہ ابعاد ثلاثہ کا چند زاویہ قائمہ پر تقاطع (کاٹنا) ہو سکے اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی جانب راجع ہو یہاں تک کہ اس کا یہ جواب دے دیا جائے کہ ہر ایک کو حق ہے کہ جو چاہے اصطلاح مقرر کرے بلکہ یہ نزاع اس معنیٰ میں ہے کہ لفظ جسم جس کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے کیا اس کے تحقق میں دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ اَیْ مَالَهٗ قِیَام الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عین کی تقسیم کرنی ہے کہ عین کی دو قسمیں ہیں۔

عین مرکب: جیسے جسم۔ عین غیر مرکب جزء لایتجزیٰ۔ پس عالم کی تین اقسام ہوئیں۔

(۱)جوہر مرکب جیسے جسم۔ (۲)جوہر غیر مرکب جیسے جزء لایتجزیٰ۔ (۳)عرض۔

جسم کی ترکیب کن اور کتنے اجزاء سے ہوتی ہے؟

اِمَّامُرَکَّبٌ مِنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جسم کی ترکیب کن اور کتنے اجزاء سے ہوتی ہے اس سلسلے میں واقع اختلاف کو بیان کرنا ہے کہ جسم کی ترکیب کے متعلق تین قول ہیں۔

1: (جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ) جسم کی ترکیب کے لئے دو جزؤں کا ہونا ضروری ہے تا کہ ترکیب متحقق ہو سکے۔

2: جسم کی ترکیب کے لئے کم از کم تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے تا کہ ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ہو سکے۔

3: جسم کے مرکب ہونے کے لئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے تا کہ ابعاد ثلاثہ کا تقاطع زوایا قائمہ پر ہو سکے یعنی تینوں بعدوں کا ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا متحقق ہو سکے۔

۞ زوایا! زاویۃ کی جمع ہے اور زاویہ قائمہ اس اس شکل کو کہتے ہیں کہ جس میں پہلے ایک جزء کو رکھا جائے پھر دوسرا جزء اس کے برابر رکھا جائے اور پھر تیسرا جزا ان دونوں کے ملتقیٰ پر یعنی اوپر کی جانب میں رکھا جائے اور چوتھا جزء ملتقیٰ پر دوسری جانب یعنی نیچے کی جانب رکھا جائے تو اس سے ایسے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے کہ جس سے طول اور اور عرض حاصل ہو جائیگا۔ یعنی ایسے پھر چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد پہلے دونوں (طول، عرض) ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزریگا وہ عمق کہلائے گا۔ جیسے انسان کا اوپر کی جانب سے نیچے کی جانب جو بعد ہے وہ طول کہلاتا ہے اور دائیں جانب سے لیکر بائیں جانب تک جو بعد ہے جو کہ طول کو کاٹتے ہوئے گزرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور سینہ سے پیچھے پیٹھ کی طرف جو بعد ہے جو کہ طول اور عرض کو کاٹتے ہوئے گزرتا ہے عمق کہلاتا ہے۔

وَلَيْسَ هٰذَانِزَاعًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف علیہ الرحمۃ کا رد کرنا ہے کہ جنہوں نے کہا کہ مذکورہ اختلاف! اختلاف لفظی ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہے کہ بعض لوگوں نے یہ اصطلاح بنالی کہ اقل جزاء جسم دو ہیں، دو سے کم ہونے کی صورت میں جسم کا تحقق نہیں ہو سکتا اور بعض لوگوں نے یہ بنائی کہ تین ہیں تا کہ ابعادِ ثلاثہ متحقق ہو سکیں اور بعض لوگوں نے یہ بنائی ہے کہ آٹھ ہیں اور قاعدہ ہے کہ **لَامُنَاقَشَةَ فِي الْاِصْطِلَاحِ** کہ کسی اصطلاح میں اعتراض نہیں کیا کرتے۔

بلکہ یہ اختلافِ لفظی وہ ہے کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہے کہ لفظِ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے......آیا اس میں صرف ترکیب ہی کافی ہے یا ابعاد ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے تو بعض لوگوں نے صرف ترکیب کو ہی کافی قرار دیا اور بعض لوگوں نے ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ضروری قرار دیا ہے۔

۞ گویا اختلافِ لفظی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کا تعلق اصطلاح کے ساتھ ہو اور دوسری قسم وہ کہ جس کا تعلق عرف و لغت کے ساتھ ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جمہور اشاعرہ کی دلیل

﴿عبارت﴾: اِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ بِاَنَّهٗ يُقَالُ لِاَحَدِ الْجِسْمَيْنِ اِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَّاحِدٌ اَنَّهٗ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْ لَا اَنَّهٗ مُجَرَّدُ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ لَمَا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزْيَدُ فِي الْجِسْمِيَّةِ وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَعَظْمِ الْمِقْدَارِ يُقَالُ جَسُمَ الشَّيْءُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَجُسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ اِسْمٌ لَا صِفَةٌ

﴿ترجمہ﴾: پہلے لوگوں نے یعنی جو دو جزء کے قائل ہیں اس طرح حجت پکڑی کہ دو مساوی جسموں میں سے ایک پر جب اس پر ایک جزء زیادہ ہو جائے یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر محض ترکیب جسمیت میں کافی نہ ہوتی تو ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زیادہ نہ ہوتا اور اس دلیل میں نظر ہے اس لئے کہ یہ (اجسم) تو صیغہ اسم تفضیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے زیادہ ہونے کے میں ہے بولا جاتا ہے جَسُمَ الشَّيْءُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَجُسَامٌ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو کہ اسم ہے نہ کہ صفت۔

﴿تشریح﴾:

اِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جمہور اشاعرہ کے موقف پر دلیل دینا ہے۔

جمہور اشاعرہ کے نزدیک اقل اجزاء جسم دو ہیں، یہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جب دو جسم جو مساوی الاجزاء ہوں تو پھر ان میں سے کسی ایک جسم پر ایک جزء زائد کر دی جائے تو اس جسم کے بارے میں کہا جائیگا کہ **هذا اجسم من الاخر** یعنی یہ جسم! (جس میں ایک جزء زائد ہے دوسرے جسم سے) **ازید فی الجسمية** ہے تو محض ایک جزء کے اضافہ سے ازید و اجسم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم کے وجود اور تحقق کے لئے محض ترکیب دو جز ہونا ہی کافی ہے۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جمہور اشاعرہ کی بیان کردہ دلیل کی تردید کرنی ہے۔

کہ اجسم! جسم سے مشتق نہیں تاکہ اس کا معنیٰ ازید فی الجسمیۃ لیا جائے بلکہ اجسم! جسامۃ سے مشتق ہے جو کہ باب کرم یکرم کا مصدر ہے جس کا معنیٰ ہے مقدار میں زیادہ ہونا جیسا اہل عرب کہتے ہیں جسم الشیء بمعنیٰ عظم الشیء اور اس باب سے اس کی صفت مشبہ جسیم اور جسام آتی ہے الغرض! اجسم کا مشتق منہ جسامت بمعنیٰ ضخامت ہے لہٰذا ھذا اجسم من الاخر کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ جسم دوسرے جسم سے مقدار میں زیادہ ہے یہ مطلب نہیں کہ جسمیت میں زیادہ ہے تو اس اعتبار سے اجسم اسم صفت ہوگا نہ ذات جبکہ ہماری مراد اس جسم میں ہے جو کہ ذات ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عین کی قسم ثانی

﴿عبارت﴾: اَوْغَیْرُمُرَکَّبٍ کَالْجَوْھَرِیَعْنِیْ الْعَیْنَ الَّذِیْ لَایَقْبَلُ الْاِنْقِسَامَ لَافِعْلًاوَلَا وَھْمًاوَلَا فَرْضًاوَھُوَالْجُزْءُ الَّذِیْ لَایَتَجَزّٰی وَلَمْ یَقُلْ وَھُوَالْجَوْھَرُاِحْتِرَازًاعَنْ وُرُوْدِ الْمَنْعِ بِاَنَّ مَالَایَتَرَکَّبُ لَایَنْحَصِرُعَقْلًافِی الْجَوْھَرِبِمَعْنٰی الْجُزْءِ الَّذِیْ لَایَتَجَزّٰی بَلْ لَابُدَّمِنْ اِبْطَالِ الْھَیُوْلٰی وَالصُّوْرَةِوَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ لِیَتِمَّ ذٰلِکَ وَعِنْدَالْفَلَاسِفَةِ لَاوُجُوْدَلِلْجَوْھَرِالْفَرْدِاَعْنِی الْجُزْءَ الَّذِیْ لَایَتَجَزّٰی وَتَرَکُّبُ الْجِسْمِ اِنَّمَاھُوَمِنَ الْھَیُوْلٰی وَالصُّوْرَةِ

﴿ترجمہ﴾: یا وہ جس کا قیام بذاتہ ہے غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً اور نہ وہماً اور فرضاً اور یہی وہ جزء ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ نے وھوالجوہر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے احتراز کرتے ہوئے کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر یعنی جزء لایتجزی میں منحصر نہیں بلکہ ضروری ہے ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ کا ابطال تاکہ یہ حصر تام ہو، اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لایتجزی کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَوْغَیْرُمُرَکَّبٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عین کی قسم ثانی کا بیان کرنا ہے کہ عین یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ، یاد رہے کہ جب جوہر جسم کے مقابلے بولا جائے تو پھر اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ ہوتا ہے، اور جزء لایتجزیٰ وہ جوہر ہے جو کسی بھی قسم کی تقسیم قبول نہیں کرتا نہ فعلا نہ وھما اور نہ عقلا۔

۞ تقسیم فعلی اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے خارج میں اجزا بالفعل ہوں۔

تقسیم وہمی اور فرضی اس تقیسم کو کہتے ہیں جس کے خارج میں بالفعل اجزا موجود نہ ہوں۔

تقسیم وہمی اور تقسیم فرضی میں فرق: یہ ہے کہ تقسیم وہمی میں تقسیم قوت واہمہ کرتی ہے اور قوت واہمہ کی تقسیمات متناہی ہوتی ہیں جبکہ تقسیم فرضی میں تقسیم قوت عاقلہ کرتی ہے جس کی تقسیمات غیر متناہی ہوتی ہیں۔

تقسیم فعلی کی اقسام: تقسیم فعلی کی تین قسمیں ہیں۔ ۱؛قطعی ۲؛کسری ۳؛خرقی

اگر دھاری دار چیز سے کسی چیز کو تقسیم کیا جائے تو یہ تقسیم قطعی ہے اور ٹھوس چیز پر کسی چیز کو مارنے کے نتیجہ میں جو اجزاء ہوتے ہیں اسے تقسیم کسری کہتے ہیں اور اگر کوئی چیز جھٹکا دینے سے تقسیم ہوئی ہو تو اسکو تقسیم خرقی کہتے ہیں۔

جبکہ جوہر یعنی جزء لایتجزی تقسیم فعلی، قطعی، حرفی، کسری، وہمی اور فرضی میں سے کسی ایک کو بھی قبول نہیں کرتا

وَلَمْ یَقُلْ وَھُوَالْجَوْھَرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے ماقبل میں عین کی تقسیم کے باب میں عین مرکب کے متعلق کہا ھُوَالْجِسْمُ اور

یہاں عین غیر مرکب کے متعلق ھُوَالْجَوْھَرُ نہیں کہا بلکہ کَالْجَوْھَرِ کہا اس کی کیا وجہ ہے؟

﴿جواب﴾: اگر مصنف علیہ الرحمۃ یہاں ھُوَالْجَوْھَرُ کہتے تو عین غیر مرکب جزء لا یتجزیٰ میں منحصر ہو جاتا تو پھر حکماء کی طرف یہ اعتراض ہوتا کہ عین غیر مرکب کو جوہر میں منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ ہیولیٰ، صورتِ جسمیہ عقول عشرہ اور نفوسِ مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں، یا تو حصر کا دعویٰ واپس لیا جائے یا ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ وغیرہ کے اثبات کو باطل قرار دیا جائے پس اس اعتراض سے بچنے کے لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے کَالْجَوْھَرِ کہا۔

ہیولیٰ، عقول اور نفوسِ مجردہ:

☆ ہیولیٰ! فلاسفہ کے ہاں اس جوہر یعنی مادہ کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کر لیتا ہے لیکن اس جوہر و مادہ میں کچھ بھی تغیر نہیں ہوتا جیسے لوہا، یہ کبھی برتن، کبھی چھری، کبھی جہاز، کبھی تلوار، اور کبھی بندوق کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی اس کی شکل جو بھی بن جاتی ہے لیکن اس کے لوہا ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا تو جو مادہ ان تمام صورتوں میں جاری ہے وہ ہیولیٰ ہے اور جو کیفیت ایک شئے کو دوسری شئے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے گویا کہ صورت وہ جوہر ہے جو ہیولیٰ میں حلول کر جاتی ہے اور ہیولیٰ اس کے لئے محل ہوتا ہے۔

☆ فلاسفہ کے ہاں عقول سے مراد عقول عشرہ ہیں، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول یعنی فرشتہ کو پیدا فرمایا پھر عقل اول نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا کیا، اسی طرح یہ سلسلہ دس تک چلا اس لئے فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے، سات آسمان تو وہی جنہیں اہل اسلام مانتے ہیں آٹھواں آسمان کرسی اور نوواں آسمان عرش ہے، دس فرشتوں کو فلاسفہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو وہ مجردات میں شمار کرتے ہیں۔

لیکن یاد رہے فلاسفہ کا یہ عقیدہ باطل ہے اس لئے کہ آسمان کی تعداد نو نہیں بلکہ سات ہے جیسا کہ مشہور و معروف آیت کریمہ ہے سبع سموات ومن الارض مثلھن اور فرشتوں کی تعداد میں بھی ہمیں راہنمائی بارگاہ مصطفیٰ ﷺ سے ملتی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا فرمانا چاہا تو کل مخلوق کے دس حصے کئے جن میں سے ایک حصہ کل مخلوقات کا بنایا بقیہ نو حصے فرشتوں کے پیدا فرما دیئے۔

☆ نفوسِ مجردہ! نفس کا اطلاق روح پر بھی ہوتا ہے اور روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے کئی مذاہب ہیں۔

☆ اہل اسلام کا ایک بہت بڑا طبقہ روح کے بارے میں سکوت کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ روح کا علم ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

☆ بعض لوگ کہتے ہیں کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں یوں سرایت کئے ہوئے ہے کہ جس طرح پانی گلاب کے پھول میں۔

☆ حکماء کہتے ہیں کہ روح انسانی ایک ایسا جوہر ہے جو مجرد عن المادہ ہے بدن میں دخول کئے بغیر بدن میں متصرف رہتا ہے۔

فلاسفہ جزء لایتجزیٰ کونہیں مانتے:

وَعِنْدَالْفَلَاسِفَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جسم کی ترکیب کے متعلق فلاسفہ کا مذہب بیان کرنا ہے کہ فلاسفہ جزء لایتجزیٰ کونہیں مانتے بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے۔

عندالفلاسفہ جزء لایتجزیٰ کے بطلان پر دلیل:

فلاسفہ! جزء لایتجزیٰ کے ابطال پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب دو ایسی جزؤں کے درمیان ایک جزء کوفرض کیا جائے تو درمیانی جزء کی دوصورتیں ہونگی یا تو وہ دونوں جزؤں کے اتصال کے مانع ہوگی یا نہیں ہوگی، دونون صورتیں ہی باطل ہیں

☆ پہلی صورت کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس میں درمیانی جزء کا ایک حصہ دائیں جانب والی جزء کیساتھ متصل ہوگا اور دوسرا حصہ بائیں جانب والی جزء کے ساتھ متصل ہوگا پس ایسی صورت میں درمیانی جزء منقسم ہو جائیگی، اسی طرح دائیں اور بائیں جانب والی جزء کا ایک ایک سرا درمیانی جزء کے ساتھ متصل ہوگا اور دوسرا سرا متصل نہیں ہوگا تو دائیں اور بائیں جانب والے دونوں اجزاء بھی متجزی ہو جائینگے الغرض! یہ اجزاء ثلاثہ متجزی ہو جائینگے۔ پس معلوم ہوا کہ جزء لایتجزیٰ کا کوئی وجود نہیں ہے، اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ درمیانی جزء اگر طرفین کے اتصال کے لئے مانع ہو تو طرفین میں سے ہر ایک جزء درمیانی جزء میں گھس کر ایک دوسرے سے جا ملے گا، چونکہ یہ اجزا جواہر ہیں لہٰذا اس صورت میں تداخل جواہر لازم آئیگا جو کہ محال ہے، سو جب دونوں صورتیں ہی باطل ہو گئیں تو جزء لایتجزیٰ کا وجود بھی باطل ہو گیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جزء لایتجزیٰ کے اثبات پر دلائل

﴿عبارت﴾: وَاَقْوٰی اَدِلَّةِ اِثْبَاتِ الْجُزْءِ اَنَّهٗ لَوْوُضِعَتْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلٰى سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ لَمْ تُمَاسَّهٗ اِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ اِذْ لَوْمَاسَّتْهُ بِجُزْئَيْنِ لَكَانَ فِيْهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ وَاَشْهَرُهَا عِنْدَالْمَشَائِخِ وَجْهَانِ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَوْكَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَااِلٰى نِهَايَةٍ لَمْ يَكُنِ الْخَرْدَلَةُ اَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهِي الْاَجْزَاءِ وَالْعِظَمُ وَالصِّغَرُ اِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَذَالِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِيْ

﴿ترجمہ﴾: اور اثبات جزء کی قوی ترین دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کسی سطح حقیقی پر رکھا جائے تو وہ اس کیساتھ متصل نہ ہوگا مگر ایسے جزء کیساتھ جو غیر منقسم ہو کیونکہ اگر دو جزء سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں رہے گا اور مشہور دلائل مشائخ (اشاعرہ) کے پاس دو ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ یہ دونوں غیر متناہی الاجزاء ہیں اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا کثرت اجزاء اور قلت اجزاء سے ہوتا

ہے اور یہ (قلت و کثرت) صرف متناہی میں متصور ہو سکتی ہے۔

﴿تشریح﴾

وَاَقْوٰی اَدِلَّةِ اِثْبَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر دلائل بیان کرنے ہیں، ان میں سے قوی ترین دلیل کو اولاً بیان کر رہے ہیں، لیکن اس کے بیان سے قبل باتیں بطور تمہید جان لیں!

1: کرہ! کاف کے ضمہ کیساتھ اور راء کی تشدید کے بغیر فتحہ کے ساتھ ہے جو بمعنیٰ گیند ہے، جس سے بچے کھیلتے ہیں اس کی جمع کُرَیٌ اور کُرَاتٌ آتی ہے، لیکن اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم متدیر ہے کہ جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے اندر بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے اس نقطے سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر و مساوی ہوں، کرہ حقیقی میں بالفعل کوئی خط نہیں ہوتا اس لئے کہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں جبکہ کرہ حقیقی کی سطح کی کوئی انتہاء نہیں ہوتی۔

2: سطح حقیقی یعنی سطح مستوی! وہ سطح ہوتی ہے جس پر خطوطِ مستقیمہ فرض کرنا ممکن ہو۔

3: کرہ کے اندر جتنی زیادہ گولائی ہوگی اتنا ہی اس کا کم حصہ سطح سے متصل ہوگا۔

اثباتِ جزءلایتجزیٰ دلیل اول:

۞ مذکورہ تمہید کو جان لینے کے بعد اثباتِ جزءلایتجزیٰ پر دلیل یہ ہے کہ جب کرہ حقیقی کو سطح حقیقی یعنی سطح مستقیم پر رکھا جائے تو اس کرہ کا اتصال سطح حقیقی کے ساتھ نا قابل تقسیم جزء سے ہوگا اور وہی جزء جزلایتجزیٰ ہے کیونکہ اگر وہ قابل تقسیم ہو تو کم از کم اس کے دو اجزا ہونگے جس کو آپس میں ملانے سے خط بالفعل موجود ہو جاتا ہے تو کرہ حقیقی میں بالفعل موجود ہو جائیگا حالانکہ کرہ میں بالفعل خط موجود نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ کرہ کا اتصال سطح حقیقی کے ساتھ نا قابل تقسیم جزء سے ہے وہی جزء! جزءلایتجزیٰ ہے۔

اثباتِ جزءلایتجزیٰ پر دلیل ثانی:

وَاَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمَشَائِخ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزءلایتجزیٰ کے اثبات پر مشائخ اشاعرہ کی طرف سے بیان کردہ دلائل میں سے ایک مشہور دلیل بیان کرنی ہے کہ فلاسفہ کے ہاں ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے یعنی کوئی ایسا عین فلاسفہ کے نزدیک نہیں جسکی مزید تقسیم نہ ہو سکتی ہو، اس قاعدہ کی بناء پر فلاسفہ جزءلایتجزیٰ کا انکار کرتے ہیں لیکن مشائخ اشاعرہ نے ان کے اس قانون کو اپنی اس دلیل سے توڑ دیا ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرے تو پھر رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہیں ہوگا، اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ جب غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتے ہیں تو ان کے اجزا بھی غیر متناہی ہونگے اور ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم و بیش نہیں ہوتا تو رائی کے دانے کے اجزا اور پہاڑ کے اجزاء ایک دوسرے کے مساوی ہونگے کیونکہ بڑے ہونے اور چھوٹے ہونے کا مدار قلت اجزا اور کثرت اجزا پر ہوتا ہے۔ اور قلتِ اجزا اور کثرتِ اجزا

متناہی میں متصور ہوتا ہے غیر متناہی میں متصور نہیں ہوتا۔ الغرض! ہرعین! غیر متناہی تقسیم کو قبول کرے تو رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئیگا حالانکہ رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا باطل ہے، پس ہر عین کی غیر متناہی تقسیم بھی باطل ہوگی، جب ہرعین کی غیر متناہی تقسیم باطل ہوئی تو اس سے ثابت ہو گیا کہ کوئی ایسا عین بھی ہے کہ جس کی تقسیم متناہی ہے یعنی وہ مزید تقسیم کو قبول نہیں کرتا پس وہی آخری جزء! جزء لایتجزیٰ ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اثبات جزء لایتجزیٰ پر تیسری دلیل

﴿عبارت﴾: وَالثَّانِیْ اَنَّ اِجْتِمَاعَ اَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَیْسَ لِذَاتِہٖ وَاِلَّا لَمَاقَبِلَ الْاِفْتِرَاقَ فَاللّٰہُ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی اَنْ یَّخْلُقَ فِیْہِ الْاِفْتِرَاقَ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِیْ لَایَتَجَزّٰی لِاَنَّ الْجُزْءَ الَّذِیْ تَنَازَعْنَافِیْہِ اِنْ اَمْکَنَ اِفْتِرَاقُہٗ لَزِمَتْ قُدْرَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ دَفْعًالِلْعِجْزِوَاِنْ لَمْ یُمْکِنْ ثَبَتَ الْمُدَّعٰی

﴿ترجمہ﴾: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا مجتمع ہونا جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا پس اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ جزء لایتجزیٰ کی حد تک اس میں افتراق کو پیدا کردے کیونکہ وہ جزء جس میں ہمارا جھگڑا ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس پر لازم آئے گی عجز کو دفع کرتے ہوئے اور اگر یہ نہ ہو تو مدعیٰ ثابت ہو گیا۔

﴿تشریح﴾:

وَالثَّانِیْ اَنَّ اِجْتِمَاع الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جُزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر تیسری دلیل پیش کرنی ہے۔ لیکن اس کے بیان سے پہلے تین چیزوں کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے:

1: شے کی ذاتی کا شے سے زوال ممکن نہیں۔ جیسے حیوان! انسان کی ذاتی ہے یہ انسان سے زائل نہیں ہوسکتی۔

2: کسی شے کے اجزا کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام تفریق ہے۔

3: اللہ تعالیٰ ممکن پر قادر ہے۔

۞ جسم کے اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں کیونکہ اگر یہ (جسم کے اجزاء کی اجتماعیت) جسم کی ذاتی صفت ہوتی تو جسم کے اجزا افتراق کو قبول نہ کرتے کیونکہ شے کی ذاتی کا شے سے زوال ممکن نہیں حالانکہ جسم کے اجزا افتراق کو قبول کرتے ہیں لہٰذا اجزا کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں، اور ان اجزاء کا زائل ہونا دوسری بات کی وجہ سے تفریق ہے اور تیسری بات کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اندر جسقدر تفریق ہوسکے اسے بالفعل موجود کریں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء تک پہنچادیں کہ وہ مزید تقسیم قبول نہ کرے پس وہی جزء جزء لایتجزیٰ ہوگی، اب اگر اس کی مزید تقسیم ممکن ہو اس وجہ سے کہ باری تعالیٰ کا عجز لازم نہ آئے تو بیشک یہ صحیح ہے لیکن خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے کیونکہ مفروض تو یہ تھا کہ جتنے بھی

افتراقات ممکنہ ہیں وہ وجود میں آچکے ہیں یعنی ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ جسم کے اندر اللہ تعالیٰ نے تمام تقسیمات کو بالفعل موجود کیا ہے اور اگر مزید تقسیم ممکن نہ ہو سکے تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگا کہ جزء لایتجزیٰ ہے۔

☆☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اثبات جزء لایتجزیٰ پر دلائل ثلاثہ باطل ہیں

﴿عبارت﴾: وَالْكُلُّ ضَعِيْفٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ النُّقْطَةِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الْجُزْءِ لِاَنَّ حُلُوْلَهَا فِي الْمَحَلِّ لَيْسَ الْحُلُوْلَ السَّرَيَانِيَّ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ اِنْقِسَامِهَا عَدَمُ اِنْقِسَامِ الْمَحَلِّ وَاَمَّا الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فَلِاَنَّ الْفَلَاسِفَةَ لَا يَقُوْلُوْنَ بِاَنَّ الْجِسْمَ مُتَاَلِّفٌ مِنْ اَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَاَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بَلْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّهٗ قَابِلٌ لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَيْسَ فِيْهِ اِجْتِمَاعُ اَجْزَاءٍ اَصْلًا وَاِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ بِاِعْتِبَارِ الْمِقْدَارِ الْقَائِمِ بِهٖ لَا بِاِعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ سب دلائل کمزور ہیں، پہلی دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور ثبوت نقطہ ثبوت جزء کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہے حتیٰ کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے جائے اور دوسری اور تیسری دلیل یہ ہے کہ فلاسفہ نہیں کہتے کہ جسم اجزاء سے بالفعل مرکب ہیں اور اس کے اجزاء غیر متناہی ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیمات کے قابل ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع بالکل ہے ہی نہیں اور چھوٹا اور بڑا ہونا اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کیساتھ قائم ہے اور اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے لہٰذا تقسیم جزء لایتجزیٰ کو مستلزم نہیں ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَالْكُلُّ ضَعِيْفٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متکلمین کے بیان کردہ دلائل ثلاثہ اثبات جزء لایتجزیٰ پر کمزور اور ضعیف ہیں۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی دلیل کی وجہ ضعف بیان کرنی ہے کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا جو نا قابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں، جزء لایتجزیٰ کا ثبوت نہیں ہوگا جو نا قابل تقسیم جوہر کا نام ہے کیونکہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعے اتصال کریگا جو نا قابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے لہٰذا اس کا نا قابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور نا قابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا جزء لایتجزیٰ کا ثبوت نہیں ہوا۔

وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: جب نقطہ ثابت ہے تو لازماً اس سے جزء لایتجزیٰ بھی ثابت ہوگا کیونکہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کو

ئی جو ہر محل ہوتا ہے لہٰذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جو ہر محل ہوگا اور چونکہ نقطہ نا قابلِ تقسیم ہے لہٰذا جو جو ہر اس کا محل ہوگا وہ بھی نا قابلِ تقسیم ہوگا اور نا قابلِ تقسیم جو ہر ہی جزءلایتجزیٰ کہلاتا ہے پس جزءلایتجزیٰ ثابت ہوگیا۔

حلول کی اقسام مع امثلہ:

﴿جواب﴾: حلول کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حلولِ سریانی: جس میں حال اپنے محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہوتا ہے اور حال کا نا قابلِ تقسیم ہونا محل کے نا قابلِ تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ جیسے اگر چینی کو پانی میں ملادیں تو چینی کا ہر ہر جزء پانی کے ہر ہر جزء میں سرایت کر جائیگا۔

(۲) حلولِ طریانی: جس میں حال محل کے ہر ہر جزء میں حلول نہیں کرتا اور اس میں حال کے عدمِ انقسام سے محل کا عدمِ انقسام لازم نہیں آتا جیسے نقطہ یہ حال ہے خط میں، اور ظاہر ہے کہ نقطہ ہے قابلِ انقسام نہیں ہے اور خط! یہ جہتِ طول میں قابلِ انقسام ہے لہٰذا نقطہ کے قابلِ انقسام نہ ہونے سے جو ہر کا قابلِ انقسام نہ ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہیٰ ہوتا ہے اور خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا لہٰذا نقطہ کا ثبوت جزءلایتجزیٰ کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

وَاَمَّاالثَّانِیُ وَالثَّالِث الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متکلمین کی دوسری اور تیسری دلیل کی کمزوری اور اس کا ضعف بیان کرنا ہے کہ یہ دونوں دلائل اس بات پر مبنی ہیں کہ فلاسفی کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور ہر عین میں غیر متناہی تقسیم بالفعل موجود ہے حالانکہ فلاسفہ کا یہ مذہب نہیں، بلکہ یہ نظام معتزلی کا مذہب ہے، فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر جسم بنفسہٖ بلا کسی جوڑ کے متصل ہوتا ہے بلکہ فلاسفہ صرف اسی بات کے قائل ہیں کہ جسم میں بالفعل کوئی جزء ہی نہیں ہے البتہ جسم قابلِ انقسام ہے لاالیٰ نہایہ کہ جسم کو جس مرتبے پر قابلِ انقسام فرض کرلیں ایسا نہیں ہوگا کہ آگے اس کا انقسام نہ ہو بلکہ اس کے اگلے مرتبے پر بھی انقسام ہوسکتا ہے جیسے عدد اس کو جس مرتبے پر بھی فرض کرلیں اس سے آگے بھی عدد نکل سکتا ہے اگر چہ ہمارے پاس تعبیر نہیں ہے یہی حال جسم کا ہے کہ جس مرتبے پر بھی انقسام کو فرض کیا جائے اب یہ نہیں ہے کہ آگے انقسام نہ ہو بلکہ اس سے اگلے مرتبے پر بھی انقسام ہوسکتا ہے۔

اوَاِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ دوسری دلیل میں مشائخ اشاعرہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا تھا کہ بڑے یا چھوٹے ہونے کا مدار کثرتِ اجزا اور قلتِ اجزا پر ہے، مشائخ علیہ الرحمۃ کی یہ بات درست نہیں بلکہ بڑے یا چھوٹے ہونے کا مدار اس مقدار پر ہے جو کہ جسم کے ساتھ قائم ہے مثلاً جب روئی کو پِنجوایا جاتا ہے تو اجزا کی کمی و بیشی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور جب اسے دبایا جاتا ہے تو اجزاء کی کمی و بیشی کی بغیر اس کا جسم چھوٹا ہو جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ بڑے یا چھوٹے ہونے کا مدار مقدار پر ہے۔

وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری دلیل کا رد کرنا ہے کہ جسم کے اندر تمام تقسیمات بالفعل موجود کرنے سے جزءلایتجزیٰ اس وقت ثابت ہوتا ہے کہ مزید تقسیم ممکن نہ ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کو تقسیم کرتے

کرتے کسی حد پر اس کی حد بندی نہ فرمائے، تو جب جسم کی تقسیمات کی کوئی حد و انتہاء نہیں ہے تو جزء لایتجزیٰ ثابت نہ ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جزء لایتجزیٰ کے اثبات و ابطال پر دلائل کی حیثیت اور اثبات و ابطال کا فائدہ

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْيِ اَيْضًا فَلَا تَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ وَلِهٰذَا مَالَ الْاِمَامُ الرَّازِيُّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ اِلَى التَّوَقُّفِ فَاِنْ قِيْلَ هَلْ لِهٰذَا الْخِلَافِ ثَمْرَةٌ قُلْنَا نَعَمْ فِيْ اِثْبَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نِجَاةٌ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ مِثْلُ اِثْبَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ الْمُؤَدِّيْ اِلٰى قِدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْاَجْسَادِ وَكَثِيْرٍ مِنْ اُصُوْلِ الْهَنْدَسَةِ الْمُبْتَنٰى عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمٰوٰتِ وَامْتِنَاعُ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ عَلَيْهَا

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف کی طرف میلان کیا ہے اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس اختلاف کا کوئی فائدہ بھی ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں جوہر فرد (جزء لایتجزیٰ) کے اثبات میں فلاسفہ کی بہت سی ظلمات سے نجات حاصل ہوتی ہے جیسے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے ثابت کرنے سے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجساد کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات حاصل ہوتی ہے کہ جن پر آسمان کی حرکات کا دوام اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا مبنی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْيِ اَيْضًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جزء لایتجزیٰ کے اثبات پر جیسے متکلمین کے بیان کردہ دلائل کمزور ہیں ویسے ہی فلاسفہ نے جو دلائل جزء لایتجزیٰ کے ابطال پر (میبذی میں جو) پیش کئے ہیں وہ بھی کمزور ہیں اسی وجہ سے امام رازی علیہ الرحمۃ نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

امام فخر الدین رازی علیہ الرحمۃ:

آپ کا اسم گرامی محمد ہے کنیت عبداللہ والد کا اسم گرامی عمر ہے اور دادا کا نام حسین ہے، آپ سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں، آپ کی ولادت باسعادت 544 ہجری میں ہوئی اور وفات 606 ہجری میں ہوئی، آپ کی تقریباً 60 سال عمر تھی، لیکن اس مختصر سی عمر مبارک میں انتہائی درجے کے محقق اور علوم وفنون میں مہارت تامہ رکھنے والے امام ہیں، علوم فلسفہ میں آپ کی ثقاہت کا حال یہ ہے کہ جب بھی مطلقاً اس علم میں ''امام'' کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد آپ ہی ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ آپ کے درجات بلند فرمائے اور آپ کا فیض ہمیں بھی عطا فرمائے۔

فَاِنْ قِيْلَ هَلْ لِهٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جزء لایتجزیٰ کے اثبات و ابطال پر جو متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے کیا اس کا کوئی فائدہ بھی ہے یا نہیں؟

﴿جواب﴾: اگر متکلمین جزء لایتجزیٰ کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے تو فلاسفہ کے ایسے مسائل سے نجات مل جا ئیگی جو کہ شریعت کے مخالف ہیں مثلاً اثباتِ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ جو کہ قدمِ عالم اور نفی اجسادِ حشر کو مستلزم ہے اور اسی طرح جزء لایتجزیٰ کے اثبات سے ان قواعدِ ہندسیہ سے بھی نجات مل جائیگی جن پر آسمان کی حرکت کا دائمی ہونا اور آسمانوں کا عدمِ خرق و التیام مبنی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عرض کی تعریفاتِ ثلاثہ

﴿عبارت﴾: وَالْعَرْضُ مَالَایَقُوْمُ بِذَاتِہٖ بَلْ بِغَیْرِہٖ بِاَنْ یَکُوْنَ تَابِعًالَہٗ فِی التَّحَیُّزِ اَوْمُخْتَصًّابِہٖ اِخْتِصَاصَ النَّاعِتِ بِالْمَنْعُوْتِ عَلٰی مَاسَبَقَ لَابِمَعْنٰی اَنَّہٗ لَایُمْکِنُ تَعَقُّلُہٗ بِدُوْنِ الْمَحَلِّ عَلٰی مَاوُھِمَ فَاِنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَاھُوَفِیْ بَعْضِ الْاَعْرَاضِ وَیَحْدُثُ فِی الْاَجْسَامِ وَالْجَوْھَرِقِیْلَ ھُوَمِنْ تَمَامِ التَّعْرِیْفِ اِحْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَقِیْلَ لَابَلْ ھُوَبَیَانُ حُکْمِہٖ

﴿ترجمہ﴾: اورعرض وہ ممکن جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور پر کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کیساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا تعلق نعت کا منعوت کیساتھ ہوتا ہے جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف گزر چکا ہے قائم بالغیر کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا اس لئے کہ یہ بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ عرض اجسام و جواہر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کیلئے اور بعض نے کہا نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعَرْضُ مَالَایَقُوْمُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عرض کی تعریف کرنی ہے، عالم کی دو قسمیں تھیں (۱) اعیان۔ (۲) اعراض، اعیان کی تحقیق سے فارغ ہو جانے بعد اعراض کا بیان کر رہے ہیں، اعراض! جمع ہے عرض کی، اور عرض کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے، متکلمین کہتے ہیں عرض وہ جو قائم بذاتہٖ نہ ہو بلکہ قائم بغیرہٖ ہو یعنی جس کا متحیز ہونا غیر کے تابع ہو اور فلاسفہ نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ اس طرح اختصاص کہ ایک شے نعت اور دوسری شے منعوت بن جائے۔

لَابِمَعْنٰی اَنَّہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عرض کی تیسری تعریف جو کہ بعض لوگوں نے بیان کی اسے بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ بعض لوگوں نے عرض کی یہ تعریف کی کہ عرض وہ ہے کہ جس کا تصور بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کی طرف سے یہ بیان کردہ تعریف جامع نہیں کیونکہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) اعراض نسبیہ۔ (۲) اعراض غیر نسبیہ۔ اعراض نسبیہ وہ اعراض کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہو جیسے ابوت، اخوت

،بنوت وغیرہ اوراعراض غیرنسبیہ وہ اعراض کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہ ہو جیسے کم اور کیف ہے، الغرض! عرض کی مذکورہ تعریف (کہ جسے بعض لوگوں نے بیان کیا) اعراض نسبیہ کو تو شامل ہے مگر اعراض غیرنسبیہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی بخلاف ان تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے بیان کی ہیں وہ اعراض نسبیہ اور اعراض غیرنسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

قِيْلَ هُوَمِنْ تَمَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک قول ضعیف کو بیان کرکے اسکا رد کرنا ہے، کہ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول وَيَحْدُثُ فِي الْاَجْسَامِ عرض کی تعریف میں داخل ہے تا کہ صفاتِ باری تعالیٰ عرض کی تعریف سے خارج ہو جائیں اور اس کی وجہ سے صفاتِ باری تعالیٰ عرض سے اس لئے خارج ہو جائینگی کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہیں حادث نہیں ہیں، شارح علیہ الرحمۃ قیل فعل مجہول سے اسکے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں۔

کہ صفاتِ باری تعالیٰ مصنف علیہ الرحمۃ قول والعرض مالایقوم بذاتہ میں لفظِ ما کی وجہ سے خارج ہو گئیں کیونکہ لفظِ ما سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے اور صفاتِ باری تعالیٰ حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں اس لئے عرض کی تعریف صفاتِ باری تعالیٰ کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آتی بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عرض کی امثلہ

﴿عبارت﴾: كَالْاَلْوَانِ وَاُصُوْلُهَاقِيْلَ اَلسَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيْلَ الْحُمْرَةُ وَالْخَضِرَةُ وَالصُّفْرَةُ اَيْضًاوَالْبَوَاقِيْ بِالتَّرْكِيْبِ وَالْاَكْوَانِ وَهِيَ الْاِجْتِمَاعُ وَالْاِفْتِرَاقُ وَالْحَرْكَةُ وَالسُّكُوْنُ وَالطُّعُوْمِ وَاَنْوَاعُهَاتِسْعَةٌ وَهِيَ الْمِرَارَةُ وَالْحِرْقَةُ وَالْمَلُوْحَةُ وَالْعَفُوْصَةُ وَالْحَمُوْضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَالدُّسُوْمَةُ وَالتُّفَاهَةُ ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسْبِ التَّرْكِيْبِ اَنْوَاعٌ لَاتُحْصٰى وَالرَّوَائِحِ وَاَنْوَاعُهَا كَثِيْرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَااَسْمَاءٌ مَخْصُوْصَةٌ وَالْاَظْهَرُاَنَّ مَاعَدَاالْاَكْوَانِ لَايَعْرِضُ اِلَّاالْاَجْسَامَ

﴿ترجمہ﴾: جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی، سبزی اور زردی بھی ہے اور باقی الوان ترکیب کی وجہ سے موجود ہیں اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع وافتراق اور حرکت وسکون ہیں اور جیسے ذائقے اور ان کی اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکینیت اور کسیلا پن اور کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھکا پن ہے پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجح یہ ہے کہ الوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

كَالْاَلْوَانِ وَاُصُوْلُهَا الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ عرض کی کچھ مثالیں بیان کرنی ہیں۔

۱ الوان کے اصول بسیطہ بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے باقی جتنے الوان ہیں وہ ایک کو دوسرے

سے ملانے کا نتیجہ ہیں، مثلاً سفید کو سیاہی سے ملانے سے تیسری رنگت کا وجود ہوگا پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفید ملائی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا علیٰ ھذا القیاس اور بعض لوگوں نے الوان کے اصول بسیطہ پانچ قرار دیئے ہیں دو تو وہی جنکا ماقبل میں ذکر ہوا اور تین یہ سرخی، سبزی اور زردی، اور باقی رنگ جتنے بھی ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔

2: اکوان! کون کی جمع ہے اور کون کہتے ہیں کہ ''کسی شے کے حصول فی المکان کو'' جسے فلاسفہ این سے تعبیر کرتے ہیں متکلمین کے ہاں ''کون'' کی چار قسمیں ہیں۔(۱) اجتماع۔(۲) افتراق۔(۳) حرکت۔(۴) سکون۔

۞ تعریفات ملاحظہ فرمائیں۔

اجتماع: دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے۔

افتراق: دو جوہروں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو۔

حرکت: کسی شے کا ایسی جگہ پر ہونا کہ وہ اس سے پہلے دوسری جگہ رہ چکی ہو یعنی کسی چیز کا دو وقت میں دو مکان میں ہونا حرکت کہلاتا ہے۔ جیسے زید 10 بجے مسجد میں ہونا اور 11 بجے مدرسہ میں ہونا۔

سکون: کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا یعنی کسی چیز کا دو وقت میں ایک ہی مکان میں ہونا سکون کہلاتا ہے۔ جیسے کسی کا 10 بجے بھی مسجد میں ہونا اور 11 بجے بھی مسجد میں ہونا۔

3: الطعوم: یعنی ذائقے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے ذائقے کی نو قسمیں بیان کی ہیں۔:

(۱) اَلْمِرَارَۃُ: تلخی اور کڑواہٹ جیسی ایلوے میں ہوتی ہے (۲) اَلْحِرْقَۃُ: تیزی جیسی کالی مرچ میں ہوتی ہے (۳) اَلْمَلُوْحَۃُ: نمکین (۴) اَلْعَفُوْصَۃُ: کسیلا پن یعنی زبان پکڑنا جیسے کچا کیلا کھانے کی صورت میں زبان سکڑنے لگتی ہے۔ (۵) اَلْحَمُوْضَۃُ: کھٹا پن (۶) اَلْقَبْضُ: اگر پکڑنا ظاہراً اور باطناً ہو تو اس کو قبض کہتے ہیں (۷) اَلْحَلَاوَۃُ: مٹھاس جیسی شہد میں ہوتی ہے (۸) اَلدُّسُوْمَۃُ: چکناہٹ (۹) اَلتُّفَاھَۃُ: پھیکا پن جیسا روٹی میں ہے۔ یہ نو اصول ہیں بقیہ جتنے بھی ذائقے بنیں گے وہ ان میں سے بعض کو بعض سے ملانے کی وجہ سے بنیں گے۔

4: والروائح یعنی وہ بوئیں خواہ خوشبو ہو یا بد بو ہو اس کی بہت سی اقسام ہیں ان کے مخصوص نام نہیں، بلکہ انہیں ہمیشہ اضافت سے ہی تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے گلاب کی خوشبو، کلی کی خوشبو وغیرہ وغیرہ۔

وَالْاَظْهَرُ اَنَّ مَاعَدَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اعراض کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے تین یعنی رنگ، ذائقہ اور بو صرف اجسام میں پائی جاتی ہیں، لیکن اکوان! یعنی جتماع، افتراق، حرکت اور سکون ان کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عالم اپنے جملہ اجزاء کے ساتھ حادث ہے

﴿عبارت﴾: وَاِذَاتَقَرَّرَاَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَاَعْرَاضٌ وَالْاَعْيَانُ اَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُفَنَقُوْلُ الْكُلُّ حَادِثٌ

﴿ترجمہ﴾: اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام وجواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاِذَاتَقَرَّرَاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب ماقبل کے بیان سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم! اعیان اور اعراض ہیں، اور اعیان! اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں پس اب یہ بھی جان لیں کہ یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو جب یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا اور یہی ہمارا دعویٰ تھا کہ اَلْعَالَمُ بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ مُحْدَثٌ۔

☆☆☆......☆☆......☆☆☆

اعراض کے حادث ہونے پر دلیل

﴿عبارت﴾: اَمَّاالْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَابِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرْكَةِ بَعْدَالسُّكُوْنِ وَالضَّوْءِ بَعْدَالظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَالْبَيَاضِ وَبَعْضُهَابِالدَّلِيْلِ وَهُوَطُرْيَانُ الْعَدَمِ كَمَافِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًالِذَاتِهٖ فَظَاهِرٌوَاِلَّالَزِمَ اِسْتِنَادُهٗ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ اِذِالصَّادِرُمِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِوَالْاِخْتِيَارِيَكُوْنُ حَادِثًابِالضَّرُوْرَةِ وَالْمُسْتَنَدُاِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض مشاہدہ کیساتھ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور ان میں سے بعض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم کے منافی ہے اسلئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا منفی عدم ہونا ظاہر ہے ورنہ اگر وہ ممکن لذاتہ ہے تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم آئیگا کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کیساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالا یجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوگی کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَمَّاالْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعراض کے حادث ہونے پر دلیل دینا ہے کہ کہ اعراض

اس لئے حادث ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث ہم مشاہدہ سے دیکھتے ہیں مثلاً جب کوئی چیز ساکن ہے تو حرکت سے خالی ہوتی ہے لیکن وہ شے حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت عدم سے وجود میں آتی ہے اور اسی طرح تاریکی کے بعد روشنی کا موجود ہونا، بیاض کے بعد سواد کا موجود ہونا ہم مشاہدہ سے دیکھتے ہیں اور بعض اعراض کا حدوث ہم دلیل سے ثابت کرتے ہیں اور وہ دلیل عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ مذکورہ اعراض یعنی حرکت، روشنی اور سیاہی جب موجود ہوتی ہیں تو اس کی اضداد یعنی سکون، تاریکی اور سفید پر عدم طاری رہتا ہے اور عدم! دلیل حدوث ہے اس لئے کہ اگر یہ چیزیں حادث نہ ہوتیں بلکہ قدیم ہوتیں تو ان پر عدم نہ طاری ہوتا، کیونکہ قدیم ہونے اور حادث ہونے میں منافات ہے، حالانکہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے اور عدم کا طاری ہونا ہی اعراض کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

قدم اور عدم کے درمیان منافات کی دلیل:

فَإِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدم اور عدم کے مابین منافات کی دلیل بیان کرنی ہے، جسے سمجھنا چند مقدمات کے سمجھنے پر موقوف ہے۔

1: واجب لذاتہٖ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔

2: ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل کا محتاج ہوتا ہے۔

3: ممکن کی علت و فاعل کو ممکن ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ جب ممکن کی علت بھی ممکن ہوگی تو دوسرے مقدمے کی وجہ سے وہ ممکن بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور اگر وہ علت بھی ممکن ہوئی تو پھر وہ بھی کسی علت کی محتاج ہوگی تو پھر اس طرح اس سلسلۂ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا ہر ممکن کی علت و فاعل واجب لذاتہٖ ہی ہوگا۔

4: ہر وہ چیز جو کسی فاعل سے بالقصد والا رادہ صادر ہو حادث ہوتی ہے کیونکہ جب فاعل کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریگا تو عدم کی حالت میں کریگا ایجاد کی حالت میں کریگا ورنہ تحصیل حاصل لازم آئیگی، تو جب فاعل ایجاد کا ارادہ عدم کی حالت میں کریگا تو یقیناً وہ چیز حادث ہوگی کیونکہ عدم! دلیل حادث کی ہے۔

5: کسی قدیم ذات سے صادر ہونے والا معلول بھی قدیم اور مستمر الوجود ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ قدیم نہ ہو تو پھر علت سے معلول کا تخلف ہونا لازم آئیگا جو کہ نا جائز ہے یعنی فاعل موجب اور علتِ موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آگ ہو مگر حرارت نہ ہو۔

دلیل: قدیم دو حال سے خالی نہیں یا واجب لذاتہٖ ہوگا یا ممکن لذاتہٖ ہوگا اگر واجب لذاتہٖ ہے تو پھر پہلے مقدمے کی وجہ سے اس پر عدم کا نہ آنا ظاہر ہے کیونکہ واجب لذاتہٖ پر عدم کا طاری ہونا محال ہے اور اگر ممکن ہے تو پھر دوسرے مقدمے کی وجہ سے یہ ممکن کسی علت کا محتاج ہوگا تا کہ جانب وجود کو جانب عدم پر ترجیح دی جاسکے اور تیسرے مقدمے کی وجہ سے وہ علت ممکن نہیں ہو سکتی کیونکہ تسلسل لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا وہ علت اور فاعل واجب لذاتہٖ ہوگا۔

پھر چوتھے مقدمے کی وجہ سے اس ممکن کا صدور علت و فاعل (واجب لذاتہٖ) سے یا ارادہ و اختیار سے ہوگا یا با

لا یجاب ہوگا اگر اس کا صدور بالاختیار ہے تو علت و فاعل (واجب لذاتہ) سے بالقصد صادر ہونے والا حادث ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے تو جب صدور بالاختیار باطل ہے تو صدور بالا یجاب ہوگا اور جو چیز کسی قدیم ذات سے بالا یجاب صادر ہوتو وہ بھی قدیم ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر معدوم ہو جائے تو تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ الْمُوْجِبَةِ لازم آئیگا حالانکہ معلول کا علت سے تخلف محال ہے لہٰذا قدیم ذات سے صادر ہونے والا معلول بھی قدیم ہوگا کبھی معدوم نہیں ہوگا الغرض! قدیم خواہ واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ہے پس ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ قدم! عدم کے منافی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعیان کے حادث ہونے کی دلیل

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا الْاَعْيَانُ فَلِاَنَّهَا لَاتَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ وَكُلُّ مَالَايَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ وَاَمَّا الْمُقَدَّمَةُ الْاُوْلٰى فَلِاَنَّهَا لَاتَخْلُوْ عَنِ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُوْنِ وَهُمَا حَادِثَانِ اَمَّا عَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِاَنَّ الْجِسْمَ اَوِ الْجَوْهَرَ لَايَخْلُوْ عَنِ الْكَوْنِ فِيْ حَيِّزٍ فَاِنْ كَانَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بِعَيْنِهٖ فَهُوَ سَاكِنٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بَلْ فِيْ حَيِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ اَلْحَرْكَةُ كَوْنَانِ فِيْ اٰنَيْنِ فِيْ مَكَانَيْنِ وَالسُّكُوْنُ كَوْنَانِ فِيْ اٰنَيْنِ فِيْ مَكَانٍ وَّاحِدٍ

﴿ترجمہ﴾: اور اعیان اس لئے حادث ہیں کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے اور جو شے حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے، اول مقدمے کی دلیل یہ ہے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں اور اعیان حرکت وسکون سے اس لئے خالی نہیں ہیں کہ جسم اور جوہر کون فی الحیز سے خالی نہیں ہوتا پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اس مکان میں ہوتو ساکن ہے اور اگر اسی مکان میں نہ ہو بلکہ کسی دوسرے مکان میں ہوتو متحرک ہے اور یہی مطلب متکلمین کے اس قول کا ہے کہ حرکت میں دو کون دو آنین اور دو مکانین ہوتے ہیں اور کون میں دو کون دو آنین اور ایک مکان ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا الْاَعْيَانُ فَلِاَنَّهَا الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعیان کے حدوث کو دلیل سے ثابت کرنا ہے، شارح علیہ الرحمۃ نے اس دلیل کو شکل اول کی صورت میں ذکر کیا ہے، صغریٰ کو لا نها لا تخلو عن الحوادث سے ذکر کیا ہے اور کبریٰ کو کل ما یخلو عن الحوادث سے ذکر کیا ہے نتیجہ فالاعیان حادث چونکہ ظاہر تھا اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے اسے ذکر نہیں کیا۔

دلیل: اعیان اس لئے حادث ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے، اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے پس اعیان حادث ہوئے۔

وَاَمَّاالْمُقَدَّمَۃُ الْاُوْلٰی الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ لا نها لا تخلو عن الحوادث کودلیل سے ثابت کرنا ہے کہ اعیان! حوادث سے اس لئے خالی نہیں ہوتے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں اور حرکت وسکون دونوں حادث ہیں اوراعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پس ثابت ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے۔

اَمَّاعَدَمُ الْخُلُوِّ الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ پردی جانے والی دلیل کوثابت کرنا ہے یعنی اس بات کوثابت کرنا ہے کہ اعیان! حرکت وسکون سے خالی کیوں نہیں ہوتے؟ تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ہرجسم جس حیز یا مکان میں موجود ہوتو زمانہ سابقہ میں اگراس مکان میں ہوتو ساکن کہلاتا ہے اوراگر زمانہ سابقہ میں دوسرے مکان میں ہوتو حرکت کہلاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں، پس یہاں سے ثابت ہوا کہ حرکت میں دوآن اور دومکان ہوتے ہیں ایک سابق اور ایک لاحق اورسکون میں دوآن اورایک مکان ہوتا ہے، متکلمین نے حرکت کی جوتعریف کی ہے یعنی الحر کة کو نان فی انین فی مکانین اورسکون کی تعریف السکون کو نا ن فی انین فی مکان و احداس کا مطلب بھی یہی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تمام اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ يَجُوْزُاَنْ لَّايَكُوْنَ مَسْبُوْقًابِكَوْنٍ اٰخَرَاَصْلًاكَمَافِیْ اٰنِ الْحُدُوْثِ فَلَايَكُوْنُ مُتَحَرِّكًاكَمَالَايَكُوْنُ سَاكِنًاقُلْنَاهٰذَاالْمَنْعُ لَايَضُرُّنَالِمَافِيْهِ مِنْ تَسْلِيْمِ الْمُدَّعٰى عَلٰى اَنَّ الْكَلَامَ فِی الْاَجْسَامِ الَّتِیْ تَعَدَّدَتْ فِيْهَاالْاَكْوَانُ وَتَجَدَّدَتْ عَلَيْهَاالْاَعْصَارُوَالْاَزْمَانُ

﴿ترجمہ﴾: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہوسکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو نہ بعینہ اسی حیز میں نہ دوسرے حیز میں جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا جیسے وہ ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعیٰ (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔علاوہ ازیں ہماری گفتگو اس اجسام کے بارے میں ہے جس میں متعدد اکوان ہوا اور اس پر متعدد زمانے گزر چکے ہوں۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ يَجُوْزُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض وجواب کونقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تمام اعیان کا حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں اور نہ ہی ساکن ہیں جیسا کہ آن حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی بھی حیز ومکان میں اس کا کون وجود نہیں تھا نہ اس حیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے حیز میں کہ اسے متحرک کہا جائے معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت وسکون سے خالی ہیں لہٰذا تمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: پہلی بات یہ ہے کہ یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب تم نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت وسکون سے خالی ہیں تو اس میں آپ خود ہی اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہیں جو کہ ہمارا مدعیٰ ہے اب آگے وہ حرکت وسکون سے خالی ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطورِ مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے، دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوا کرتے، علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا آپ خود تسلیم کر رہے ہیں اب ہمارا مدعا کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق ومسبوق متعدد اکوان گزر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں، معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہٰذا یہ جسام بھی جن پر متعدد اکوان گزر چکے ہیں حادث ہوئے، جس طرح آن حدوث والے اجسام آپ کے نزدیک بھی حادث ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حرکت اور سکون کیوں حادث ہیں؟

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا حُدُوْثُهُمَا فَلِاَنَّهُمَا مِنَ الْاَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ وَلِاَنَّ مَاهِيَةَ الْحَرْكَةِ لِمَا فِيْهَا مِنْ اِنْتِقَالٍ حَالٍ اِلٰى حَالٍ تَقْتَضِيْ الْمَسْبُوْقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَالْاَزْلِيَّةُ تُنَافِيْهَا وَلِاَنَّ كُلَّ حَرْكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضِّيْ وَعَدَمِ الْاِسْتِقْرَارِ وَكُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِاَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرْكَةِ بِالضَّرُوْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ مَا يَجُوْزُ عَدَمُهٗ يَمْتَنِعُ قِدَمُهٗ وَاَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ فَلِاَنَّ مَا لَا يَخْلُوْ عَنِ الْحَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِيْ الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِيْ الْاَزَلِ وَهُوَ مُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال ان دونوں یعنی حرکت وسکون کا حدوث پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور وہ اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں، اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے جو مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس یعنی مسبوقیت بالغیر کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز لزوال یعنی ممکن الزوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے، اور بہر حال مقدمہ ثانیہ پس اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا حُدُوْثُهُمَا فَلِاَنَّهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ کی دلیل کے کبریٰ کو ثابت کرنا ہے کہ یعنی اس بات کو بیان کرنا ہے کہ حرکت اور سکون کیوں حادث ہیں؟ حرکت وسکون کے حادث ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ

دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہوتے ہیں اور حرکت وسکون بھی حادث ہیں، اعراض اس لئے حادث ہیں کہ اعراض کا بقا محال ہوتا ہے اور جس چیز کا بقاء محال ہوتا ہے اوہ حادث ہوتی ہے۔

وَلِاَنَّ مَاهِيَةَ الْحَرْكَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حرکت کے حدوث کی وجہ بیان کرنی ہے۔ کہ حرکت کی ماہیت مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ حرکت ایک حالت مثلاً سرعت سے دوسری حالت مثلاً بطوء کی جانب منتقل ہوتی ہے تو پہلی حالت کے اعتبار سے حرکت سابق ہوتی ہے اور دوسری حالت کے اعتبار سے مسبوق ہوتی ہے اور مسبوق بالغیر حادث ہوتا ہے کیونکہ ازلیت مسبوق بالغیر کے منافی ہے۔

وَلِاَنَّ كُلَّ حَرْكَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حرکت کے حدوث کی دوسری وجہ بیان کرنی ہے۔ کہ حرکت کو ہمیشہ زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے اور حرکت ایک حالت پر قرار نہیں پاتی۔ اور جو چیز زائل ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔

وَكُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سکون کے حدوث کو دلیل سے ثابت کرنا ہے کہ ہر سکون ممکن الزوال ہوتا ہے اور جو چیز زوال کو قبول کرتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، سکون ممکن الزوال اس لئے ہے کہ ہر جسم! حرکت کو قبول کرنے والا ہوتا ہے اور جب وہ حرکت کرنے لگے تو سکون زائل ہو جاتا ہے پس سکون ممکن الزوال اور حادث ہوا۔

وَاَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ الاعیان حادث کی دلیل کے کبریٰ کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ حادث کیوں ہوتی ہے؟ تو کہتے ہیں کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی محل حوادث ہو وہ حادث اس لئے ہوگی کہ اگر اس کو حادث نہ مانیں بلکہ ازلی مانیں تو اس کے ساتھ حوادث کو بھی ازلی ماننا پڑیگا پس. حوادث کا ازلی ہونا لازم آئیگا حالانکہ حادث ازلی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حادث پر عدم طاری ہوتا ہے اور ازلیت وعدم کے مابین منافات ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ حادث ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار

﴿عبارت﴾: وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ اَلْاَوَّلُ اَنَّهُ لَا دَلِيْلَ عَلٰى اِنْحِصَارِ الْاَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْاَجْسَامِ وَاَنَّهُ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ وَلَا يَكُنْ مُتَحَيِّزًا اَصْلًا كَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِيْ يَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعٰى حُدُوْثُ مَا ثَبَتَ وُجُوْدُهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْاَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْاَعْرَاضُ لِاَنَّ اَدِلَّةَ وُجُوْدِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ عَلٰى مَا بُيِّنَ فِي الْمُطَوَّلَاتِ

﴿ترجمہ﴾: اور یہاں حدوث عالم کی دلیل پر چند اشکالات ہیں پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت

ہیں اور وہ ممکنات ثابتہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل ممکن نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار کرنا درست نہیں کیونکہ اس انحصار پر نہ تو کوئی دلیل ہے اور نہ ہی اس بات کی کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکنات کا وجود محال ہے جو کہ قائم بالذات ہوں اور متحیز نہ ہوں بلکہ ایسے ممکنات بھی ہیں جو کہ قائم بالذات ہیں اور متحیز اور اشارہ حسی کے قابل نہیں ہیں تو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے اعیان ہیں اور متحیز اور قابل اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو اجسام میں سے ہیں اور نہ جوہر فرد میں سے ہیں جیسے عقول عشرہ اور نفوس مجردہ جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو کہ قائم بالذات ہونے کی وجہ سے اعیان ہیں اور قابل اشارہ حسی اور متحیز نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو اجسام میں سے ہیں اور نہ جوہر فرد میں سے ہیں لہٰذا اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار باطل ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہمارا مقصود ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہو، اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اور اعیان متحیزہ اجسام اور جواہر فردہ میں منحصر ہیں اور اعیان غیر متحیزہ یعنی عقول عشرہ اور نفوس مجردہ ان کا وجود دلیل سے ثابت نہیں فلاسفہ ان مجردات کے وجود کو ان دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ وہ دلائل بڑی کتب میں بیان کیئے گئے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے

﴿عبارت﴾: اَلثَّانِیْ اَنَّ مَاذُكِرَ لَایَدُلُّ عَلٰی حُدُوْثِ جَمِیْعِ الْاَعْرَاضِ اِذْمِنْهَا لَایُدْرَكُ بِالْمُشَاهَدَةِ حُدُوْثُهٗ وَلَاحُدُوْثُ اَضْدَادِهٖ كَالْاَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمٰوَاتِ مِنَ الْاَضْوَاءِ وَالْاَشْكَالِ وَالْاِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا غَیْرُ مُخِلٍّ بِالْغَرْضِ لِاَنَّ حُدُوْثَ الْاَعْیَانِ یَسْتَدْعِیْ حُدُوْثَ الْاَعْرَاضِ ضُرُوْرَةَ اَنَّهَا لَاتَقُوْمُ اِلَّابِهَا

﴿ترجمہ﴾: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اسلئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کیساتھ قائم ہیں مثلاً روشنی، شکلیں اور ابعاد ثلاثہ اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان ہی کیساتھ قائم ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِیْ اَنَّ مَاذُکِرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حدوث اعراض کی دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کی دلیل کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے، یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے ثابت ہے جیسا کہ وہ اعراض جو کہ آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلاً آسمان کی شکلیں ان کا طول اور عرض وعمق اور ایسے ہی آسمان کی روشنیاں یہ سب کے سب ایسے اعراض ہیں جو کہ آسمان کے ساتھ قائم ہیں اوران کا حدوث مشاہدہ کے ساتھ ثابت نہیں اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اس لئے کہ جب ان کا حدوث مشاہدہ سے ثابت نہیں تو ان کے اضداد کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہوسکتا تو جب اضداد کا معدوم ہونا معلوم نہیں تو عدم ان اضداد کے حدوث پر کیسے دلیل ہوگا؟ عدم تو اس وقت دلیل حدوث ہوسکتا ہے کہ ان کا معدوم ہونا معلوم ہو۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ھٰذَاغَیْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا ہمارے مقصود ''یعنی تمام اعراض کا حدوث ثابت ہے'' کے لئے مخل نہیں، کیونکہ جو اعراض مثلاً روشنیاں، اشکال اور ابعاد ثلاثہ وغیرہ آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں اس لئے کہ آسمان اعیان میں سے ہیں اور اعیان حادث ہوتے ہیں اور اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے پس جب اعراض کا حدوث ثابت ہوا تو ہمارا مقصود و مدعیٰ ثابت ہوا خواہ ان اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہو یا نہ ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی

﴿عبارت﴾: **اَلثَّالِثُ اَنَّ الْاَزَلَ لَیْسَ عِبَارَۃً عَنْ حَالَۃٍ مَّخْصُوْصَۃٍ حَتّٰی یَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِیْھَا وُجُوْدُ الْحَوَادِثِ فِیْھَا بَلْ ھُوَ عِبَارَۃٌ عَنْ عَدَمِ الْاَوَّلِیَّۃِ اَوْعَنْ اِسْتِمْرَارِ الْوُجُوْدِ فِیْ اَزْمِنَۃٍ مُّقَدَّرَۃٍ غَیْرِ مُتَنَاھِیَۃٍ فِیْ جَانِبِ الْمَاضِیْ وَمَعْنٰی اَزْلِیَّۃِ الْحَرَکَاتِ الْحَادِثَۃِ اَنَّہٗ مَامِنْ حَرَکَۃٍ اِلَّا وَقَبْلَھَا حَرَکَۃٌ اُخْرٰی لَا اِلٰی بِدَایَۃٍ وَھٰذَا ھُوَ مَذْھَبُ الْفَلَاسِفَۃِ وَھُمْ یُسَلِّمُوْنَ اَنَّہٗ لَاشَیْءَ مِنْ جُزْئِیَّاتِ الْحَرْکَۃِ بِقَدِیْمٍ وَاِنَّمَا الْکَلَامُ فِی الْحَرْکَۃِ الْمُطْلَقَۃِ وَالْجَوَابُ اَنَّہٗ لَاوُجُوْدَ لِلْمُطْلَقِ اِلَّا فِیْ ضِمْنِ الْجُزْئِیِّ فَلَا یُتَصَوَّرُ قِدَمُ الْمُطْلَقِ مَعَ حُدُوْثِ کُلٍّ مِّنَ الْجُزْئِیَّاتِ**

﴿ترجمہ﴾: تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء کا نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی

زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونا کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور انکی بات قدیم ہونے کی تو وہ صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہٰذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّالِثُ اَنَّ الْاَزَلَ لَيْسَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض وجواب کو نقل کرنا ہے جو کہ مَا لَایَخْلُوْعَنِ الْحَوَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِی الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِی الْاَزَلِ پر ہے۔

﴿اعتراض﴾: ازل ایک مخصوص زمان یا مکان کا نام نہیں ہے کہ اگر ازل کے اندر جسم پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ ان حوادث کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا جو جسم کو لاحق ہوتے ہیں چونکہ ازل ایک مخصوص زمانہ تو ہے نہیں جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے لہٰذا نہ اس میں جسم اور نہ جسم کے لواحقات واقع ہو سکتے ہیں بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہ ہو یا ازلیت سے مراد جانبِ ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا اور کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے لہٰذا حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت جزئی اور مطلق حرکت، حرکت جزئی تو حادث ہے اور مطلق حرکت قدیم ہے تو اگر مطلق حرکت جو قدیم ہے وہ ازل میں واقع ہو جائے تو اب چونکہ لاحق ہونے والی چیز قدیم ہے تو اعیان بھی قدیم ہونی چاہیئے تو مقصودی اعتراض یہ ہوگا کہ اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شے کی بدایت کا سراغ نہ لگے اس کی اولیت معلوم نہ ہو اگرچہ عدم بدایت جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی انواع اور کلی کے اعتبار سے ہو کہ اس حادث کا کلی غیر متناہی زمانوں میں موجود ہو۔

﴿جواب﴾: کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں پائی جاتی ہے جیسے انسان کلی ہو کر تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں نہیں پایا جاتا بلکہ زید، عمرو، خالد، زاہد وغیرہ افراد کے ضمن میں پایا جاتا ہے اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکاتِ جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکتِ مطلقہ حرکاتِ جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے تو وہ بھی حادث ہوگی، حرکاتِ جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکتِ مطلقہ کے قدیم ہونے کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے؟ الغرض! حادث بحیثیت حادث کے ازل میں موجود نہیں ہو سکتا خواہ حادث کلی ہو یا جزئی ہو بلکہ اس کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ہر جسم کا حیز ایک موہوم خلاء ہے

﴿عبارت﴾: اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِیْ حَيِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِیَ الْاَجْسَامِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِی الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِیِّ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ

الْمُتَكَلِّمِيْنَ هُوَالْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِیْ یَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَتَنْفُذُفِیْهِ اَبْعَادُهٗ

﴿ترجمہ﴾: چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ کَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے جو کہ حدوثِ اعیان کی دلیل فَلِاَنَّ الْجِسْمَ اَوِ الْجَوْهَرَ لَایَخْلُوْعَنِ الْکَوْنِ فِیْ حَیِّزٍ الخ پر ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ حیز! جسم حاوی کی سطح باطنی کو کہتے ہیں کہ جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے متصل ہوتی ہے اور چونکہ حیز وہ خود جسم ہے تو اس جسم کے لئے دوسرا حیز چاہیئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کے لئے تیسرا حیز چاہیئے علی ھذا القیاس یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائیگا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے اور متکلمین بھی اجسام کا غیر متناہی ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

﴿جواب﴾: اگر متکلمین بھی حیز کی تعریف وہ کرتے جو آپ نے کی ہے تب تو یہ اعتراض بنتا تھا لیکن متکلمین نے حیز کی تعریف یہ کی ہے کہ ''ہر جسم کا حیز وہ موہوم خلاء ہے کہ جس کو جسم پُر کرتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق نفوذ و سرایت کرتے ہیں'' اس تعریف پر آپ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ موہوم خلاء جسم نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانعِ عالم کے واجب الوجود ہونے پر دلائل

﴿عبارت﴾: وَلَمَّاثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمُحْدَثَ لَابُدَّلَهٗ مِنْ مُحْدِثٍ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَرَجُّحِ اَحَدِ طَرَفَیِ الْمُمْکِنِ مِنْ غَیْرِمُرَجِّحٍ ثَبَتَ اَنَّ لَهٗ مُحْدِثًاوَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَاللّٰهُ تَعَالٰی اَیِ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُوْدُالَّذِیْ یَکُوْنُ وُجُوْدُهٗ مِنْ ذَاتِهٖ وَلَایَحْتَاجُ اِلٰی شَیْءٍ اَصْلًااِذْلَوْکَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ لَکَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ یَصْلُحْ مُحْدِثًالِلْعَالَمِ وَمَبْدَأًلَهٗ مَعَ اَنَّ الْعَالَمَ اِسْمٌ لِجَمِیْعِ مَایَصْلُحُ عَلَمًاعَلٰی وُجُوْدِلَهٗ وَقَرِیْبٌ مِّنْ هٰذَامَایُقَالُ اِنَّ مَبْدَءَ الْمُمْکِنَاتِ بِاَسْرِهَالَابُدَّاَنْ یَکُوْنَ وَاجِبًااِذْلَوْکَانَ مُمْکِنًالَکَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْکِنَاتِ فَلَمْ یَکُنْ مَبْدَأًلَهَا

﴿ترجمہ﴾: اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آیا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کیلئے) کوئی محدث اور صانع ہونا ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے

دونوں پہلو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کے راجح ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس عالم کا کوئی محدث اور صانع ہے اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو منجملہ عالم کے ہوتا پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔ اور اس مذکورہ دلیل سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ علت ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کیلئے علت نہیں ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا ثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آنے والی عبارت کے لئے تمہید پیش کرنی ہے۔ کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث ومحدَث ہونا لازم آئیگا اور یہ بات مسلم ہے کہ محدَث بغیر محدِث کے نہیں ہو سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی پس ثابت ہوا کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے۔

❁ ممکن کی دونوں طرفین یعنی وجود وعدم مساوی ہوتی ہیں اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی تو اس کو عدم سے وجود میں لانا ترجیح ہے اور مرجح اللہ تعالیٰ ہے اسی کو محدث کہا گیا ہے۔

وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صانع عالم کا تعین کرنا ہے کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہیں، یعنی وہ ذات جو واجب الوجود ہے یعنی جس کا وجود کسی کے مرہون منت نہیں اور نہ ہی کسی سے مستعار ہے، اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

اِذْلَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل کو پیش کرنا ہے کہ اگر صانع علم واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو دو خرابیاں لازم آئینگی۔

1: اگر صانع عالم! واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس صورت میں صانع! عالم میں داخل ہو جائیگا اور وہ عالم کا صانع اس کی علت نہیں بن سکے گا اور اگر اس کو صانع اور علت بنا دیا جائے تو اس صورت میں خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ عالم میں وہ (صانع) خود داخل ہے۔

2: عالم اس کو کہتے ہیں جو صانع کے وجود پر علامت ہو، اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو عالم میں داخل ہو جانے کے سبب اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بنے گا اور اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بننا یہ محال ہے تو ان دو خرابیوں کے سبب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے لہٰذا صانع کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

وَقَرِيْبٌ مِّنْ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ واجب الوجود کے اثبات پر دوسری دلیل کا بیان کرنا ہے۔ کہ اگر عالم ممکنات کی علت بھی ممکن ہو تو وہ علت ممکنات میں داخل ہو جائیگی جس کی وجہ سے عالم ممکنات کا اپنے

لئے علت بنالازم آئیگااوراسیکو كَوْنُ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهٖ کہتے ہیں جوکہ باطل ہے، نیز عالم ممکنات کابغیر علت (یعنی صانع) کاممکن ہونالازم آئیگایہ بھی باطل ہےاور جو باطل کومستلزم ہووہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا علت (صانع) کاممکن ہونا باطل ہو پس علت کاواجب الوجود ہونا ثابت ہوگیا یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحب مواقفؒ کے وہم کاازالہ

﴿عبارت﴾ وَقَدْيُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَادَلِيْلٌ عَلٰى وُجُوْدِ الصَّانِعِ مِنْ غَيْرِافْتِقَارٍاِلٰى اِبْطَالِ التَّسَلْسُلِ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ هُوَاِشَارَةٌ اِلٰى اَحَدِ اَدِلَّةِ بُطْلَانِ التَّسَلْسُلِ وَهُوَاَنَّهٗ لَوْتَرَتَّبَ سِلْسِلَةُ الْمُمْكِنَاتِ لَااِلٰى نِهَايَةٍ لَاحْتَاجَتْ اِلٰى عِلَّةٍ وَهِيَ لَايَجُوْزُاَنْ يَّكُوْنَ نَفْسَهَاوَلَابَعْضَهَالِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةًلِنَفْسِهٖ وَلِعِلَلِهٖ بَلْ خَارِجًاعَنْهَافَيَكُوْنُ وَاجِبًافَتَنْقَطِعُ السِّلْسِلَةُ

﴿ترجمہ﴾: اوربعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ اوپر ماسبق سے ذکر کردہ دلیل وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی حالانکہ ایسانہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہےاوروہ دلیل یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لا الٰی نہایہ مرتب شکل میں موجود ہوجیسا کہ ممکنات کی علت کوممکن ماننے سے لازم آتا ہےاورشئی کا اپنی علت کیلئے علت ہونا جوصرف دوسری صورت میں لازم آتا ہےمحال ہے بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات سے باہر ہوگی تو وہ واجب ہو گی پھر سلسلہ ختم ہوجائے گا۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْيُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَادَلِيْل الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقفؒ کے وہم کاازالہ کرنا ہے۔

یادرہے! واجب الوجودہستی کے اثبات پر جتنے بھی مشہور دلائل ہیں وہ بطلان تسلسل پر مشتمل ہیں مثلاً یہ دلیل! کہ عالم ممکن ہےاورکوئی بھی ممکن ازخودموجودنہیں ہوتا بلکہ اس کے جودکی کوئی علت ہوتی ہے لہٰذا عالم کے جودکی کوئی علت ہوگی، اب اس علت میں عقلی تین احتمالات ہیں (۱)وہ علت ممتنع ہو۔(۲)وہ علت ممکن ہو۔(۳)وہ علت واجب ہو۔ پہلے دونوں احتمالات باطل ہیں پس تیسرا احتمال متعین ہوا، پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہوا کہ ممتنع معدوم ہوتا ہےاوروجود سے معرا ہوتا ہے اورجوخودوجود سے معراوہ کسی دوسرے کے وجودکی علت نہیں بن سکتا،اوردوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجودِ عالم کی علت اگرممکن ہوتو وہ بھی کسی علت کامحتاج ہوگااوروہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی جوکسی تیسری علت کی محتاج ہوگی علیٰ ھذا القیاس یہ سلسلہ لاالٰی نہایہ چلے گااور تسلسل لازم آئیگااور تسلسل باطل ہے لہٰذا عالم کے وجودکی علت کاممکن ہونا بھی باطل ہے پس جب پہلے دونوں احتمالات باطل ہوئے تو تیسرا احتمال متعین ہوگیا کہ عالم کے وجودکی علت کوئی واجب الوجودہستی ہے۔

تو اس دلیل میں وجودِ عالم کی علت کےممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کےلزوم کودکھلاکرتسلسل کو باطل کیا گیا ہے

، جس سے یہ معلوم ہوا اثباتِ واجب کی یہ دلیل ابطال تسلسل پر موقوف ہے۔ مگر تسلسل کے بطلان میں بہت سی ابحاث ہیں اور تسلسل کا بطلان ایسے مقدمات پر موقوف ہے کہ وہ مقدمات بھی محتاج اثبات ہیں اس بناء پر بعض لوگوں نے واجب الوجود کے اثبات پر ایسے دلائل قائم کیے ہیں جو کہ نہ تسلسل کو مستلزم ہیں اور نہ ان دلائل میں تسلسل کا بطلان کیا گیا ہے۔

وہم : شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اوپر **مَایُقَالُ اِنَّ مَبْدَءَ الْمُمْکِنَاتِ الخ** :سے جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے بارے میں صاحب شرح مواقفؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس دلیل میں بطلان تسلسل کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا بلکہ مختصر طور پر یہ فرمایا گیا ہے کہ عالم کی علت ممکن نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر عالم کے وجود کی علت ممکن ہو جائے تو ممکن عالم میں داخل ہونے کی وجہ سے اپنی ذات کے لئے علت ہو جائیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ شے کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا باطل ہے تو جب عالم کے لئے علت ممکن نہیں ہو سکتا تو وہ یقیناً علت ممکنات سے خارج ہوگی اور وہ علت واجب الوجود ہوگی پس اس دلیل میں نہ تو تسلسل ہے اور نہ بطلان تسلسل کی دلیل ہے...... پس شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقفؒ کے اس خیال کو رد فرما رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسی بات نہیں بلکہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلسل کی دلیل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَهُوَ اَنَّهٗ لَوْ تَرَتَّبَ سِلْسِلَةُ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطلان تسلسل کی اس دلیل کو بیان کرنا ہے کہ جس کی طرف ماقبل میں **مَایُقَالُ اِنَّ مَبْدَءَ الْمُمْکِنَاتِ الخ** سے اشارہ کیا گیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں بالفعل موجود ہوں تو ان مجموعہ ممکنات کے لئے علت یا تو مجموعہ ممکنات ہونگے یا علت مجموعہ کا بعض ہوگا اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کے لئے علت بھی مجموعہ ممکنات ہوں تو **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِنَفْسِهٖ** کی خرابی لازم آئیگی جو کہ باطل ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِنَفْسِهٖ**۔ (۲) **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِعِلَلِهٖ**، پہلی خرابی اس لئے لازم آئیگی کہ جب مجموعہ ممکنات کے لئے علت بعض ممکنات کو ٹھہرایا جائے تو یہ بعض بھی مجموعہ میں داخل ہیں پس یہ بعض اپنی ذات کے لئے بھی علت ہونگی اور یہی **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِنَفْسِهٖ** ہے جو کہ باطل ہے۔ اور دوسری خرابی یعنی **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِعِلَلِهٖ** (کسی شے کا اپنی علت کے لئے علت ہونا) اس طرح لازم آئیگا کہ جب مجموعہ ممکنات کے لئے علت بعض ممکنات فرض کیے گئے تو بعض بھی ممکن ہونے کی وجہ سے علت کے محتاج ہونگے اور ان بعض کے لئے جو بھی علت ہوگی وہ بھی ان مجموعہ ممکنات کا فرد ہوگا تو چونکہ بعض ممکنات مجموعہ ممکنات کے لئے علت ہیں اور پھر ان بعض کے لئے علت ان مجموعہ کا فرد ہوگا اور یہی **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِعِلَلِهٖ** ہے مثلاً الف ان مجموعہ ممکنات باء، تاء، ثاء، جیم وغیرہ کے لئے علت ہے اور یہ الف ممکن ہونے کی وجہ سے محتاج علت ہے اور وہ علت ان مجموعہ کی ایک فرد ہوگی مثلاً باء ہے تو الف اس باء کے لئے علت ہوگی اور باء الف کے لئے علت ہوگی اور یہ **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِعِلَلِهٖ** ہے۔ اور **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِنَفْسِهٖ** اور **عِلَّةُ الشَّیْءِ لِعِلَلِهٖ** دونوں باطل ہیں لہٰذا بعض ممکنات کا کل ممکنات کے لئے علت ہونا بھی باطل ہے تو جب یہ دونوں احتمالات ہی باطل ہو گئے تو ممکنات کا غیر متناہی شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہوگا اور جب ممکنات کا غیر متناہی شکل میں موجود ہونا باطل ہو گیا تو تسلسل بھی باطل ہو گیا کیونکہ تسلسل امورِ غیر متناہی مرتب شکل میں موجود ہونے کا نام ہے ہر حال میں جب ان ممکنات کی علت نہ

مجموعہ ممکنات ہو سکتے ہیں اور نہ بعض ممکنات ہو سکتے ہیں تو وہ علت ممکنات سے خارج ہوگی اور ممکنات سے خارج واجب الوجود شے ہے جو کہ ان ممکنات کے لئے علت ہوگی اور واجب الوجود کسی علت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے یہ سلسلہ ختم ہو جائیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

برہان تطبیق کا بیان

﴿عبارت﴾: وَمِنْ مَّشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ بُرْهَانُ التَّطْبِيْقِ وَهُوَ اَنْ تَفْرِضَ مِنَ الْمَعْلُوْلِ الْاَخِيْرِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً وَمِمَّا قَبْلَهٗ بِوَاحِدٍ مَثَلًا اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً اُخْرٰى ثُمَّ تُطَبِّقُ الْجُمْلَتَيْنِ بِاَنْ نَجْعَلَ الْاَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْاُوْلٰى بِاِزَاءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّانِيْ بِالثَّانِيْ وَهَلُمَّ جَرًّا فَاِنْ كَانَ بِاِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْاُوْلٰى وَاحِدٌ مِّنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ فَقَدْ وُجِدَ فِي الْاُوْلٰى مَا لَا يُوْجَدُ بِاِزَائِهٖ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَنْقَطِعُ الثَّانِيَةُ وَتَتَنَاهٰى وَيَلْزَمُ مِنْهُ تَنَاهِي الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَا تَزِيْدُ عَلَى الثَّانِيَةِ اِلَّا بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ وَالزَّائِدُ عَلَى الْمُتَنَاهِيْ بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ يَكُوْنُ مُتَنَاهِيًا بِالضَّرُوْرَةِ

﴿ترجمہ﴾: ور بطلان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے ایک برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الیٰ غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلا بقدر واحد پہلے سے الیٰ غیر النہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول سے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح لاالیٰ نہایہ کرتے جاؤ پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء نہیں ہے تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے لہٰذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور اس سے جملہ اولیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولیٰ جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ مَّشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں ان میں سے ایک دلیل "برھان تطبیق" کو ذکر کرنا ہے۔ قبل از برھان تطبیق ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

تسلسل کا معنیٰ ہے غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا، یعنی ہر پہلی چیز اپنے مابعد کے لئے علّتِ مُعِدَّہ بنے یعنی جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کیساتھ دوسری چیز کا وجود ہو مثلاً پرسوں کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو گزشتہ کل کا دن موجود ہوا پھر گزشتہ کل کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو آج کا دن موجود ہوا تو گزشتہ پرسوں! گزشتہ کل کی علت ہے اور گزشتہ کل آج کے دن کی علت ہے اور آج کا دن جب تک موجود ہو کر معدوم نہیں ہوگا تو آنے والے دن کی علت نہیں بنے گا اور اسی (آج کے دن) کو معلول اخیر کہتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد برھان تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی چیزوں کا بالفعل موجود ہونا ممکن ہو تو ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت ومعلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہو، یعنی سلسلہ اولیٰ بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد اور کل ہوگا اور سلسلہ ثانیہ ناقص اور جزء ہوگا یعنی اس طرح کہ:

سلسلہ اولیٰ	آج	کل	پرسوں	ترسوں	نرسوں............	لاالیٰ نہایہ
سلسلہ ثانیہ		کل	پرسوں	ترسوں	نرسوں............	لاالیٰ نہایہ

آج کی علت کل، کل کی علت پرسوں، پرسوں کی علت ترسوں، اور ترسوں کی علت نرسوں ہے الخ دونوں میں تطبیق کی صورت یوں ہوگی کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر جزء کے مقابلے میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء لائینگے، اب دو صورتیں ہونگی یا تو سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل سلسلہ ثانیہ کا جزء آئے گا یا نہیں، اگر آرہا ہے تو پھر ناقص کا زائد کے برابر اور جزء کا کل کے برابر ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولیٰ کو بقدرِ واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا ہے اوا گر سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء نہیں آتا تو سلسلہ ثانیہ رک گیا اور متناہی ہوگا تو اس صورت میں سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، سلسہ اولیٰ! سلسلہ ثانیہ سے بقدر واحد یعنی صرف ایک فرد کے اعتبار سے زائد تھا اس لئے سلسہ اولیٰ بھی متناہی ہوگیا اور یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا جس کا نام تسلسل ہے تو دونوں کے متناہی ہونے کی وجہ سے تسلسل باطل ہوگیا

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

برہان تطبیق پر اعتراض وجواب

﴿عبارت﴾ وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ اِنَّمَا يُمْكِنُ فِيْمَا دَخَلَ تَحْتَ الْوُجُوْدِ دُوْنَ مَاهُوَ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ فَاِنَّهٗ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَهْمِ فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بِاَنْ تُطَبَّقَ جُمْلَتَانِ اِحْدٰهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَالثَّانِيَةُ مِنَ الْاِثْنَيْنِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَلَا بِمَعْلُوْمَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَقْدُوْرَاتِهٖ فَاِنَّ الْاُوْلٰى اَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَاتَنَاهِيْهِمَا وَذَالِكَ لِاَنَّ مَعْنٰى لَاتَنَاهِي الْاَعْدَادِ وَالْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ اَنَّهَا لَا تَنْتَهِيْ اِلٰى حَدٍّ لَا يُتَصَوَّرُ فَوْقَهٗ آخَرُ لَا بِمَعْنٰى اَنَّ مَا لَانِهَايَةَ لَهٗ يَدْخُلُ فِي الْوُجُوْدِ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود خارجی کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اسلئے کہ وہ چیزیں وہم کو متناہی ہونے سے متناہی ہوجائیں گی لہٰذا مراتب عدد کے ذریعہ برہان تطبیق پر نقض نہیں وارد ہوگا اس طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ ہی معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے ذریعہ نقض وارد ہوگا کہ اولیٰ زائد ہے ثانیہ سے باوجود یہ کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ نقض کا نہ وارد ہونا اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے

کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے عدد یا معلوم یا مقدور کا تصور نہ کیا جاسکے یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی اعداد یا معلومات اور مقدورات الٰہیہ وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح:

وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ برھان تطبیق پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اگر برھان تطبیق کو درست مانا جائے تو اعداد، معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو کہ اجماع کے خلاف ہے حالانکہ اعداد و معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ کا غیر متناہی ہونا اجماع سے ثابت ہے، تینوں اشیاء کا متناہی ہونا اس وقت لازم آئیگا کہ جب ان میں برھان تطبیق جاری کی جائیگی۔ وہ اس طرح کے اعداد کے دو سلسلے شروع کریں ایک سلسلہ واحد اور دوسرا اثنین سے شروع کریں گے، اگر سلسلہ ثانیہ کا ہر عدد سلسلہ اولی کے ہر ہر عدد کے مقابلے میں ہو اور یہ سلسلہ چلتا رہے تو جزء اور کل کا مساوی ہونا لازم آئیگا اور اگر سلسلہ ثانیہ منقطع ہو جائے تو سلسلہ ثانیہ متناہی ہو جائیگا اور سلسلہ اولی بھی متناہی ہو جائیگا کیونکہ سلسلہ اولی یہ ثانیہ پر بقدر متناہی زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ متناہی ہوتا ہے، ایک فساد یہ لازم آتا ہے کہ معلوماتِ باری تعالیٰ زیادہ ہیں کیونکہ یہ ممکنات اور ممتنعات دونوں میں جاری ہوتی ہیں اور مقدورات باری تعالیٰ کم ہیں کیونکہ یہ صرف ممکنات میں جاری ہوتی ہیں (مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم تو ہے لیکن اس کی قدرت کے تحت نہیں کیونکہ کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ کا عدم محال ہے پس اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم تو ہے مگر مقدور نہیں) اب سلسلہ معلوماتِ باری تعالیٰ یہ ازید ہے اور سلسلہ مقدوراتِ باری تعالیٰ ناقص ہے حالانکہ دونوں غیر متناہی ہیں ان میں بھی برھان تطبیق جاری ہو جائیگی کہ سلسلہ مقدورات کو سلسلہ معلومات پر تطبیق دینگے اب اگر سلسلہ مقدورات کی ہر جزء سلسلہ معلومات کی ہر جزء کے مقابلے میں ہو تو لازم آئیگا زاید اور ناقص کا مساوی ہونا اور اگر سلسلہ مقدورات کہیں منقطع ہو جائیں تو سلسلہ معلومات بھی منقطع ہو جائیگا اور متناہی ہوگا کیونکہ یہ سلسلہ مقدورات پر بقدر متناہی زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ متناہی ہوتا ہے لہٰذا سلسلہ معلومات اور مقدروات دونوں متناہی ہوئے حالانکہ یہ غیر متناہی تھے۔

جواب: برھان تطبیق عام امور میں جاری نہیں ہوتی بلکہ ان امور میں جاری ہوگی جو غیر متناہی ہو کر موجود بالفعل ہوں اور اعداد، معلومات و مقدورات یہ اعتبار کے تابع ہیں یعنی جس مرتبے پر جو عدد فرض کریں اس سے اگلے مرتبے پر بھی عدد ہوگا اگرچہ ہمارے پاس تعبیر نہیں ہے یہی حال معلومات باری تعالیٰ کا ہے کہ جتنے بھی وجود میں آتے جائینگے یہ متناہی ہونگے ان کے اندر برھان تطبیق جاری نہیں ہوگی یا یوں کہہ لیں کہ غیر متناہی کے دو معنیٰ ہیں۔ (۱) غیر متناہی ہو کر موجود بالفعل ہوں۔ (۲) غیر متناہی ہو کر کسی حد پر منتہی نہ ہوں بلکہ جس مرتبہ پر بھی فرض کریں اسے اگلے مرتبے پر بھی پائے جاسکتے ہیں اور برھان تطبیق معنیٰ اول کے اعتبار سے جاری ہوتی ہے نہ کہ معنیٰ ثانی کے اعتبار سے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم واحد ہے

﴿عبارت﴾: اَلْوَاحِدُ يَعْنِي اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ اَنْ يَصْدُقَ مَفْهُوْمُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ اِلَّا عَلٰى ذَاتٍ وَّاحِدَةٍ وَالْمَشْهُوْرُ فِيْ ذٰلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمُشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ اَمْكَنَ اِلٰهَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِاَنْ يُرِيْدَ اَحَدُهُمَا حَرْكَةَ زَيْدٍ وَالْاٰخَرُ سُكُوْنَهٗ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا فِيْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ مُّمْكِنٌ وَكَذَا تَعَلُّقُ الْاِرَادَةِ بِكُلٍّ مِّنْهُمَا فِيْ نَفْسِهٖ اِذْ لَا تَضَادَّ بَيْنَ اِرَادَتَيْنِ بَلْ بَيْنَ الْمُرَادَيْنِ وَحِ اِمَّا اَنْ يَحْصُلَ الْاَمْرَانِ فَيَجْتَمِعَ الضِّدَّانِ اَوْلَا فَيَلْزَمُ عِجْزُ اَحَدِهِمَا وَهُوَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْكَانِ لِمَا فِيْهِ مِنْ شَائِبَةِ الْاِحْتِيَاجِ فَالتَّعَدُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لِاِمْكَانِ التَّمَانُعِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْمُحَالِ فَيَكُوْنُ مُحَالًا هٰذَا تَفْصِيْلُ مَا يُقَالُ اِنَّ اَحَدَهُمَا اِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلٰى مُخَالَفَةِ الْاٰخَرِ لَزِمَ عِجْزُهٗ وَاِنْ قَدَرَ لَزِمَ عِجْزُ الْاٰخَرِ

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم وہ اللہ ہے جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلے میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر وہ الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بایں طور ممکن ہوگا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں ہر ایک کیساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ امر ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد ممکن نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اسوقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا یا دونوں نہیں حاصل ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی پس ان میں ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور عاجز ہونا حدوث و امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہٰذا تعدد صانع ہی محال ہوگا، یہ (برہان تمانع جو وضاحت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے) تفصیل ہے اس کی جو (اجمال کیساتھ) بیان کیا گیا ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

﴿تشریح﴾:

اَلْوَاحِدُ يَعْنِي اَنَّ الخ: ماقبل میں یہ عقیدہ بیان ہوا تھا کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہیں، جبکہ یہاں سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا عقیدہ بیان کرنا ہے کہ صانع عالم واحد ہے یعنی اس میں کوئی تعدد نہیں ہے۔

يَعْنِي اَنَّ صَانِعَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ الواحد کو مستقل خبر بنائیں گے مبتدأ یعنی صانع عالم کی، لفظِ اللہ کی صفت نہیں بنائیں گے۔

وَالْمَشْهُوْرُفِیْ ذٰلِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صانعِ عالم کے واحد ہونے کی دلیل مشہور متکلمین کے ہاں برہانِ تمانع ہے جس کی طرف قرآن کی اس آیتِ کریمہ **لو کان فیھما الا اللہ لفسدتا** کے ذریعے اشارہ کیا گیا ہے۔

برہانِ تمانع کا بیان:

وَتَقْرِیْرُہٗ اَنَّہٗ لَوْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ برہانِ تمانع کی تفصیل کرنی ہے۔ کہ اس بات کو تسلیم کرلو کہ صانعِ عالم واحد ہے اس میں کوئی تعدد نہیں ہے اس لئے اگر اس میں تعدد ہو تو کم از کم دو صانع ہونگے، اور صانعِ عالم کے دو ہونے کی تقدیر پر تمانع ممکن ہوگا اور تمانع کا معنیٰ ہے ایک دوسرے کے خلاف کرنا، مثلاً ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا ارادہ کرلے، اور یہ ممکن ہے کیونکہ زید کی حرکت فی نفسہٖ امرِ ممکن ہے اور سکون بھی فی نفسہٖ امرِ ممکن ہے کیونکہ اجسام میں سے ہے اور ہر جسم قابلِ حرکت اور قابلِ سکون ہوتا ہے اور ہر ممکن صانع کی قدرت کے تحت داخل ہے، نیز زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور اس کے سکون کا ارادہ کرنا یہ بھی ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ دونوں ارادوں کا محل جدا جدا ہے، تضاد تو تب ہوتا جب دونوں کے ارادے کا محل ایک ہوتا، یعنی ایک الٰہ ایک آن میں اس کی حرکت کا ارادہ کرتا اور وہی الٰہ اس آن میں اس کے سکون کا ارادہ کرتا لیکن یہاں ارادتین میں تضاد نہیں، کیونکہ حرکتِ زید کا محل ایک ہے اور سکونِ زید کا محل دوسرا الٰہ ہے بلکہ تضاد تو مرادین میں ہے لہٰذا اگر دو صانع ہوں تو تمانع ممکن ہوا، اب صورتیں کل تین ہیں......

1: دونوں کا ارادہ پورا ہوجائے۔ تو اجتماعِ نقیضین لازم آئیگا۔

2: دونوں کا ارادہ پورا نہ ہو۔ تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئیگا۔

3: ایک کا ارادہ پورا ہوا اور دوسرے کا ارادہ پورا نہ ہو۔ اب جس کا ارادہ پورا ہوگا وہ غالب ہوا اور جس کا اردہ پورا نہیں ہوگا وہ مغلوب ہوگا، اور مغلوب صانع نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ان تین محالوں میں سے ایک لازم آئیگا اور یہ محال لازم آرہا ہے تعددِ الٰہ کی وجہ سے نہ کہ تمانع کے ممکن ہونے کی وجہ سے کیونکہ تمانع تو امرِ ممکن ہے اور امرِ ممکن سے کوئی محال لازم نہیں آتا لہٰذا معلوم ہوا کہ تعددِ الٰہ محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ صانعِ عالم واحد ہے دلیل کو بطورِ قیاس استثنائی کے یوں کہہ لیں۔ **لَوْکَانَ فِیْہِمَا اٰلِھَۃٌ لَتَفْسُدَا وَلٰکِنْ ھُمَالَمْ تَفْسُدَا** یعنی اگر تعددِ الٰہ ہوتا تو زمین وآسمان میں فساد ہوتا حالانکہ فساد نہیں ہے پس نتیجہ نکلا کہ تعددِ الٰہ بھی نہیں ہے۔

ھٰذَاتَفْصِیْلُ مَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ برہانِ تمانع کو اجمالاً بیان کرنا ہے کہ اگر تعددِ الٰہ ہو تو کم از کم دو الٰہ میں ہوگا، پھر ہم پوچھیں گے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر نہیں ہے تو خود عاجز ہوگیا، اور جو عاجز ہو وہ الٰہ نہیں ہوسکتا، اور اگر قادر ہو تو قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے کو اس کے ارادے کے پورا کرنے سے روک دے تو دوسرا عاجز آگیا اور جو عاجز ہو وہ الٰہ نہیں ہوسکتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

برہان تمانع کی تقریر سے اعتراضات ثلاثہ مرتفع

عبارت: وَبِمَاذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ مَايُقَالُ اِنَّهُ يَجُوْزُاَنْ يَّتَّفِقَامِنْ غَيْرِتَمَانُعٍ اَوْاَنْ تَكُوْنَ الْمُمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَمُمْكِنَةٍ لِاسْتِلْزَامِهِمَاالْمُحَالَ اَوْاَنْ يَّمْتَنِعَ اِجْتِمَاعُ الْاِرَادَتَيْنِ كَاِرَادَةِ الْوَاحِدِ حَرْكَةَ زَيْدٍ وَسُكُوْنَهُ مَعًا

ترجمہ: اور برہان تمانع کی اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کیا ہے وہ اشکالات رفع ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کیے جاتے ہیں کہ ہوسکتا ہے دونوں صانع بغیر تمانع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے نوممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور اس سے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا محال ہے۔

تشریح:

وَبِمَاذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سے یہ بیان کرنا ہے کہ ہماری برہانِ تمانع کی تقریر سے تین اعتراضات رفع ہوگئے ہیں۔

اعتراض: یہ بھی تو ممکن ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں آپس میں اتفاق کرلیں اور ایک دوسرے کی مخالفت نہ کریں، تو دونوں کی مراد ایک ہی ہوگی، پس ایسی صورت میں نہ اجتماع ضدین لازم آئیگا اور نہ ہی ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور نہ ہی کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

جواب: یہ اعتراض برہانِ تمانع کی تقریر ''لا مکن بینھما تمانع'' کی عبارت سے زائل ہوجائیگا کہ ہم نے یہ کہا تھا کہ تعددِ الٰہ کی صورت میں تمانع ممکن ہو جائے، ہم نے یہ تو نہیں کہا تھا کہ تمانع واقع ہو جائیگا، اگر ہم وقوع کے قائل ہوتے تو آپ کا اعتراض بجا ہوتا، امکانِ اتفاق! امکانِ تمانع کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، منافات امکان اتفاق اور وقوع تمانع کے درمیان ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا تعددِ الٰہ کی صورت میں تمانع ممکن ہو جائیگا ہمیں یہ آپ کی بات تسلیم نہیں کہ تعددِ الٰہ کی صورت میں تمانع ممکن ہو جائے بلکہ تمانع محال ہو جائیگا وہ اس طرح کہ تمانع کی صورت میں ایک صانع مثلاً زید کی حرکت کا ارادہ کریگا دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کریگا اب دونوں کی مراد کا پورا ہونا اجتماع ضدین کی وجہ سے محال ہے اور دونوں کی مراد کا پورا نہ ہونا ارتفاعِ ضدین کی وجہ سے محال ہے اور ایک کی مراد کا پورا ہونا دوسرے کی مراد کا پورا نہ ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں عجز احد الصانع لازم آئیگا اور عجز صانع باطل ہے پس مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ تمانع مستلزم ہے محال کو اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود بھی محال ہوتی ہے لہٰذا تمانع بھی محال ہے۔

جواب: یہ اعتراض شارح علیہ الرحمۃ کے قول ''لا ن کلا منھما ممکن'' سے زائل ہوجاتا ہے وہ اس طرح کہ

امکانِ تمانع کا دارومدار اس بات پر ہے کہ حرکت اور سکون بھی ممکن ہوں اور اس طرح ان دونوں کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہوتو جب حرکت اور سکون اور ان کے ساتھ ارادہ کا تعلق ممکن ہے تو تمانع ممکن ہوا نہ کہ محال ہوا۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کریگا اور دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کریگا آپ کی یہ بات ممتنع ہے کیونکہ جس طرح ایک شخص کا بیک وقت حرکت وسکون کا ارادہ کرنا محال ہے اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک صانع کا حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا سکون کا ارادہ بھی محال ہو۔

﴿جواب﴾: اس اعتراض کو شارح علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت اذ لاتضاد بینھما سے زائل کیا ہے کہ دو ارادوں کا بیک وقت جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کا محل الگ الگ ہے البتہ دو مرادیں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے مثلاً زید آن واحد میں سیر اور نماز کا اردہ کرسکتا ہے مگر دونوں مرادیں جمع نہیں ہوسکتیں کہ وہ بیک وقت سیر کو بھی چلا جائے اور نماز بھی پڑھ لے

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حجت اقناعی اور حجت قطعی

﴿عبارت﴾: وَاعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اِقْنَاعِيَّةٌ وَالْمُلَازَمَةُ عَادِيَّةٌ عَلٰی مَاهُوَ اللَّائِقُ بِالْخِطَابِيَّاتِ فَاِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُوْدِ التَّمَانُعِ وَالتَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلٰی مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَاِلَّا فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اَیْ خُرُوْجُهُمَا عَنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمُشَاهَدِ فَمُجَرَّدُ التَّعَدُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهٗ لِجَوَازِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰی هٰذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيْدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰی اِنْتِفَائِهٖ بَلِ النُّصُوْصُ شَاهِدَةٌ بِطَيِّ السَّمٰوٰتِ وَرَفْعِ هٰذَا النِّظَامِ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا لَا مُحَالَةَ

﴿ترجمہ﴾: اور جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد" لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا " حجت اقناعیہ (دلیل ظنی) ہے اور مقدم وتالی کے درمیان ملازمہ عادیہ ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کا ارشاد" ولعلا بعضهم على بعض "میں ارشاد کیا گیا ہے، ورنہ اگر فساد سے فساد بالفعل مراد لیا جائے یعنی آسمان اور زمین کا وجود موجودہ مشاہدہ نظام نظام سے نکل جانا مراد لیا جائے تو محض تعدد فساد بالفعل کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ موجودہ نظام پر اتفاق ممکن نہیں ہے اور اگر فساد سے امکان فساد مراد لیا جائے تو فساد کے منتفی ہونے پر دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمانوں کے پھٹ جانے اور موجودہ نظام کے اٹھائے جانے پر دلالت کرتے ہیں تو فساد یقیناً ممکن ہوگا ۔

﴿تشریح﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ الخ: قبل اس کے اس عبارت کی تشریح کی جائے دو تمہیدی باتوں کو جاننا ضروری ہے۔

1قیاس خطابی : وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عوام الناس کے ہاں معتبر ہوں ، یہ قیاس ظن کا فائدہ دیتا ہے یقین کا فائدہ نہیں دیتا ، اسے خطابی کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بالعموم اسے خطباء اپنے خطبات میں استعمال کرتے ہیں۔

2:حجت کی اقسام : حجت کی دو قسمیں ہیں۔(۱) حجتِ اقناعی۔ (۲) حجت قطعی۔

حجتِ اقناعی : وہ دلیل ہے جو مقدماتِ غیر یقینیہ سے مرکب ہو، اسے ملازمہ عادیہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس میں مقدم وتالی کا لزوم ضروری نہیں ہوتا بلکہ عادۃً ہوتا ہے اور یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے۔

حجتِ قطعی : وہ دلیل ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو اسے ملازمہ یقینیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں مقدم وتالی کا لزوم ضروری ہوتا ہے اور یہ یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

❁ پس شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آیتِ مذکورہ تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ اقناعی ہے نہ کہ حجتِ قطعی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا، پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعددِ الٰہ (مقدم) اور فساد (تالی) کا آپس میں لزوم قطعی نہیں بلکہ عادۃً ایسے ہو جاتا ہے تعددِ الٰہ کے وقت فساد ضروری نہیں، ثانی (حجتِ قطعی کی) صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعددِ الٰہ اور فسادِ لازم اور ملزوم ہوں تخلف نہ ہو سکے، تعدد کے وقت فساد کا ہونا ضروری ولازم ہے تو آیتِ مذکورہ حجتِ اقناعی ہے جیسا کہ آیتِ مبارکہ **وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ** سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو خدا ہوتے تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے تو فساد کا امکان ہوتا جیسے بشری حکام میں ہوتا ہے، کہ اگر متعدد ہوں تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں یعنی عادۃً ایسا ہوتا ہے تو فساد کا امکان ہوتا ہے فساد لازمی نہیں ہوتا یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے خطباء اور مقررین حضرات اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قسم کے قیاس (حجتِ اقناعی) سے استدلال کرتے ہیں، ان کا مقصد اپنے دعوے کو عوام الناس سے تسلیم کروانا ہوتا ہے اور عوام الناس کے ذہنوں میں ایسا قیاس جلد راسخ ہو جاتا ہے الغرض مذکورہ آیت ! تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ اقناعیہ ہے حجتِ قطعیہ نہیں۔

وَاِلَّا فَاِنْ اُرِیْدَ الْفَسَادُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ آیت ''لو کان فیھما الھۃ الخ'' کو تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ قطعیہ کے ماننے سے انکار کرنا ہے، علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر آیتِ مذکورہ بقول آپ کے تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ قطعیہ ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ لفسدتا میں فساد سے کیا مراد ہے؟ فساد بالفعل مراد ہے یا فساد بالامکان مراد ہے؟ اگر فساد سے فساد بالفعل مراد لیتے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو زمین وآسمان اس موجودہ نظام کی شکل میں موجود نہ ہوتے ، یہ مطلب مراد لینا درست نہیں ، کیونکہ محض تعددِ صانع ،فساد بالفعل کو مستلزم نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو نظام کے چلانے میں آپس میں اتفاق کر لیتے تو تلازم قطعی نہ ہوا۔

اور اگر فساد سے مراد فساد بالامکان لیتے ہو تو پھر اس کے انتفاء پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ ہمارے پاس فساد کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں جیسے **یَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ** ،**وَاِذَا الْکَوَاکِبُ انْتَثَرَتْ**، اِذَا

السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، اِذَاالشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَغَيْرُ ذَالِكَ

جب کسی چیز کا وقوع ثابت ہو تو اس کا مکان بطریقہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے تو آپ کے پاس فساد کے امکان کی نفی پر کوئی دلیل موجود نہیں لہٰذا تعددِ الٰہ (مقدم) اور فساد (تالی) کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ تلازم عادی ہے جو حجت اقناعی ہونے کی علامت ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معارضہ

﴿عبارت﴾: لَايُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَاعَدَمُ تَكَوُّنِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَوْفُرِضَ صَانِعَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَاتَمَانُعٌ فِي الْاَفْعَالِ كُلِّهَافَلَمْ يَكُنْ اَحَدُهُمَاصَانِعًافَلَمْ يُوْجَدْمَصْنُوْعٌ لِاَنَّانَقُوْلُ اِمْكَانُ التَّمَانُعِ لَايَسْتَلْزِمُ اِلَّاعَدَمَ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَلَايَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْمَصْنُوْعِ عَلٰى اَنَّهٗ يَرِدُمَنْعُ الْمُلَازَمَةِ اِنْ اُرِيْدَعَدَمُ التَّكَوُّنِ بِالْفِعْلِ وَمَنْعُ اِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ اِنْ اُرِيْدَبِالْاِمْكَانِ

﴿ترجمہ﴾: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ آیتِ مذکورہ میں تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان دونوں کا عدمِ تکون اور موجود نہ ہونا ہے بایں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع ممکن ہوتا اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے علاوہ اس کے اگر عدمِ تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا اور اگر عدمِ تکون بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

لَايُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معارضہ کا بیان کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حجت قطعی ہے حجتِ اقناعی نہیں، کیونکہ فساد سے مراد نہ تو فساد بالفعل ہے اور نہ ہی فساد بالامکان ہے، بلکہ فساد سے مراد عدم تکون یعنی موجود نہ ہونا، لہٰذا اب معنیٰ یہ ہوگا کہ اگر زمین اور آسمان میں کوئی خدا ہو تو زمین و آسمان میں فساد ہوگا یعنی زمین و آسمان موجود نہیں ہونگے، ان دونوں کے درمیان ملازمہ قطعی ہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ عقل کا مقتضیٰ ہے اس لئے کہ اگر تعددِ الٰہ ہو تو ہر ہر عمل کے ایجاد میں تمانع ممکن ہوگا اب اگر اس کے باوجود زمین و آسمان وجود میں آجائیں تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

1: کہ دونوں کی قدرت کے مجموعے سے ہوگا تو اس صورت میں کوئی بھی الٰہ نہیں رہیگا۔

2: یا پھر ہر ایک کی قدرت کو مستقلاً دخل ہوگا اس صورت میں علتان مستقلان کا توارد ہوگا معلول واحد پر۔

3: یا پھر ایک کی قدرت مؤثر ہوگی یہ الٰہ رہیگا اور دوسرے کی قدرت مؤثر نہیں ہوگی، تو یہ الٰہ نہیں رہیگا۔

یہ تینوں استحالے زمین و آسمان کو موجود ماننے کی صورت میں لازم آئینگے، اب تالی تو یقیناً باطل ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ زمین و آسمان موجود ہیں تو عدمِ تکون بھی باطل ہے جب تالی بھی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا تو ملازمہ قطعی ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ حجتِ قطعی ہوئی نہ کہ حجتِ اقناعی۔

جواب 1: تعددِ الٰہ یہ امکانِ تمانع کو مستلزم ہے لیکن امکان تمانع یہ عدمِ تکون کو مستلزم نہیں کیونکہ اگر وقوعِ تمانع ہوتا تو یہ عدمِ تکون کو مستلزم ہوتا اور امکانِ تمانع یہ وقوعِ تمانع کو مستلزم نہیں۔

جواب 2: آپ کا یہ کہنا کہ عدمِ تکون لازم آئیگا اس سے کیا مراد ہے؟ عدمِ تکون بالفعل مراد ہے یا عدمِ تکون بالامکان مراد ہے اگر عدمِ تکون بالفعل مراد ہے تو ملازمہ مسلم نہیں کہ اگر دو الٰہ ہوں تو زمین و آسمان موجود نہ ہوتے کیونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ زمین و آسمان، وکود ہیں، اور اگر عدمِ تکون بالامکان مراد ہے تو پھر تالی کا بطلان مسلم نہیں کیونکہ نصوص دال ہیں اس بات پر ایک وقت ایسا آئیگا کہ زمین و آسمان کا وجود باقی نہیں رہیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حرفِ لَوْ کا تقاضا

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ مُقْتَضٰى كَلِمَةُ لَوْ اِنْتِفَاءُ الثَّانِيْ فِي الْمَاضِيْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَلَا يُفِيْدُ اِلَّا الدَّلَالَةَ عَلٰى اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ قُلْنَا نَعَمْ هٰذَا بِحَسْبِ اَصْلِ اللُّغَةِ لٰكِنْ قَدْ يُسْتَعْمَلُ لِلْاِسْتِدْلَالِ بِانْتِفَاءِ الْجَزَاءِ عَلٰى اِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعْيِيْنِ زَمَانٍ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيْمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ وَالْاٰيَةُ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ وَقَدْ يَشْتَبِهُ عَلٰى بَعْضِ الْاَذْهَانِ اَحَدُ الْاِسْتِعْمَالَيْنِ بِالْاٰخَرِ فَيَقَعُ الْخَبْطُ

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی جزاء کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے پس لو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کا سبب ہے ہم کہیں گے ہاں! یہ معنیٰ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيْمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ میں ہے اور آیت مبارکہ بھی اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑ ہی واقع ہوتی ہے۔

تشریح:

فَاِنْ قِيْلَ مُقْتَضٰى كَلِمَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے۔

اعتراض: کلمہ لو نحویوں کے ہاں اس امر کا مقتضی ہے کہ انتفاء ثانی یعنی جزا کا منتفی ہونا انتفاء اول کی وجہ سے ہے یعنی

انتفاءِ شرط کی وجہ سے منتفی ہوتا ہے یعنی حرف لو کا تقاضا یہ ہے کہ انتفاء شرط کو دلیل بنایا جاتا ہے انتفاء جزا پر، جیسا کہ لو جئتنی لا کرمتك یعنی اگر تم میرے پاس آتے تو میں تیری تکریم کرتا لیکن تم نہیں آئے اس لئے میں تیری تکریم نہیں کی، یہاں انتفاء مجیئت کو دلیل بنایا گیا ہے انتفاءِ تکریم پر، پس آیتِ مذکورہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو فساد بپا ہوتا لیکن تعدد الٰہ نہیں پائے گئے پس فساد بھی نہیں پایا گیا، اب یہاں نفی تعدد الٰہ کو نفی فساد پر دلیل بنایا گیا ہے تعدد الٰہ کی نفی پر دلیل نہیں ہوا حالانکہ تعدد الٰہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا مقصود ہے فساد کی نفی پر دلیل قائم کرنا مقصود نہیں ہے۔

قُلْنَا نَعَمْ هٰذَا بِحَسْبِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

﴿جواب﴾: حرفِ لو کا اصل معنیٰ باعتبارِ لغت وہی ہے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے لیکن کبھی کبھی اس کا استعمال برعکس بھی ہوتا ہے یعنی انتفاء ثانی کو دلیل بنایا جاتا ہے انتفاء اول پر، جیسا کہ **لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيْمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ** یعنی اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا لیکن عالم کا غیر متغیر ہونا منتفی ہے اس لئے عالم قدیم بھی نہیں ہے اب یہاں انتفاء ثانی یعنی عدمِ تغیر کی نفی کو انتفاءِ اول یعنی نفی قدمِ عالم پر دلیل بنایا گیا ہے اور آیت میں ''لو'' کا استعمال اسی قبیل سے ہے تو اس استعمال کے اعتبار سے آیت کا مطلب یہ ہو جائیگا کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو فساد لازم آتا لیکن فساد منتفی ہے اس لئے تعددِ الٰہ بھی منتفی ہے اب آیتِ مذکورہ نفی تعددِ الٰہ پر دلیل بن جائیگی جو کہ ہمارا مقصود ہے، معترض کو چونکہ ان دونوں کیا ستعمال کے درمیان فرق معلوم نہیں تھا اس لئے اس اشتباہ واقع ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم قدیم ہے

﴿عبارت﴾: **اَلْقَدِيْمُ هٰذَا تَصْرِيْحٌ بِمَا عُلِمَ اِلْتِزَامًا اِذِ الْوَاجِبُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا قَدِيْمًا اَیْ لَا اِبْتِدَاءَ لِوُجُوْدِهٖ اِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ لَكَانَ وُجُوْدُهٗ مِنْ غَيْرِهٖ ضَرُوْرَةً حَتّٰى وَقَعَ فِیْ كَلَامِ بَعْضِهِمْ اَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ مُتَرَادِفَانِ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايُرِ الْمَفْهُوْمَيْنِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِی التَّسَاوِیْ بِحَسْبِ الصِّدْقِ فَاِنَّ بَعْضَهُمْ عَلٰی اَنَّ الْقَدِيْمَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِصِدْقِهٖ عَلٰی صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَاِنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِیْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ**

﴿ترجمہ﴾: واجب الوجود قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو اس سے پہلے التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث بمعنیٰ مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے مستفاد ہوتا یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ مذکور ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے دونوں کی تساوی کے بارے میں ہے اس لئے کہ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ قدیم واجب سے اعم ہے اس لئے کہ قدیم صفات پر صادق آتا ہے برخلاف واجب کے کہ وہ

صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

﴿تشریح﴾:

هٰذَاتَصْرِيْحٌ بِمَاعُلِمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا تھا والمحدث للعالم ھواللہ تعالیٰ جس سے اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا التزاماً معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ وہ واجب الوجود ذات ہیں جن کا وجود ذاتی ہے اور اس کے وجود کی نہ ابتداً ہے اور نہ ہی انتہاء ہے ،اور جس کے وجود کی نہ ابتداء ہو اور نہ ہی انتہاء ہو وہ قدیم ہوتا ہے چونکہ ماقبل کی تعریف میں اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا التزاماً معلوم ہوا تھا صراحۃً معلوم نہیں ہوا تھا اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ دوبارہ تصریحاً اللہ تعالیٰ کے قدیم ہونے کا تذکرہ فرمارہے ہیں ،پس یہ ذکر "اَلتَّصْرِيْحُ بِمَاعُلِمَ" کے قبیل سے ہے۔

اِذَا لْوَاجِبُ لَايَكُوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ واجب الوجود کا قدیم ہونا کیوں ضروری ہے ؟پس فرماتے ہیں اگر واجب الوجود قدیم نہ ہو بلکہ حادث اور مسبوق بالعدم ہو تو یقیناً اس کا وجود غیر کی ایجاد کی وجہ سے ہوگا اور اس صورت میں واجب الوجود کا واجب الوجود ہونا باطل ہو جائیگا کیونکہ واجب الوجود کا وجود غیر کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ذاتی ہوتا ہے غیر کی ایجاد کا نتیجہ نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ واجب الوجود کا قدیم ہونا ضروری ہے۔

اَیْ لَاابْتِدَاءَ لِوُجُوْدِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدیم کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ قدیم وہ ہوتا ہے کہ جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی اس کا وجود غیر مسبوق بالعدم ہو۔

حَتّٰى وَقَعَ فِیْ كَلَامِ بَعْضِهِمْ الخ: سے غرج شارح علیہ الرحمۃ بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ واجب الوجود اور قدیم کے مابین ترادف ہے ،لیکن ان لوگوں کی ترادف کی بات درست نہیں کیونکہ ترادف !اتحاد فی المفھوم کو کہتے ہیں جبکہ قدیم اور واجب الوجود کے مفہوم میں تغایر ہے اس لئے کہ قدیم کا معنیٰ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو اور واجب الوجود کا معنیٰ ہے جس کا وجود ذاتی ہو الغرض !قدیم اور واجب الوجود کے مفہوم کے مابین لزوم قوی تو ہے لیکن ترادف نہیں۔

وَاِنَّمَاالْكَلَامُ فِی التَّسَاوِیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدیم اور واجب الوجود کے مابین نسبت تساوی ہے یا نہیں اس امر کو بیان کرنا ہے پس واجب الوجود اور قدیم کے درمیان نسبتِ تساوی ہونے یا نہ ہونے میں دو مذہب ہیں۔

1: واجب الوجود اور قدیم کے مابین نسبتِ تساوی نہیں ہے بلکہ نسبتِ عموم وخصوص مطلق کی ہے ،قدیم اعم مطلق ہے کیونکہ اس کا طلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر بھی ہوتا اور صفاتِ باری تعالیٰ پر بھی ہوتا ہے جبکہ واجب الوجود اخص مطلق ہے کیونکہ اس کا اطلاق صرف ذاتِ باری تعالیٰ پر ہوتا ہے صفاتِ باری تعالیٰ پر نہیں ہوتا کیونکہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو تعددِ وجباء لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے اس لئے کہ توحید وحدۃ الوجوب کی مقتضی ہے ،یہ جمہور کا قول ہے۔

وَلَااِسْتِحَالَةَ فِیْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جس طرح واجب کا اطلاق صفاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں کیونکہ اس سے تعددِ وجباء لازم آتا ہے جو کہ

توحید کے منافی ہے اسی طرح قدیم کا اطلاق صفاتِ باری تعالیٰ پر بھی نہیں ہونا چاہیئے ورنہ تعددِ قدماء لازم آئیگا (کیونکہ صفات بہت زیادہ ہیں) یہ بھی توحید کے منافی ہے۔

﴿جواب﴾: ذواتِ قدیمہ کا تعدد محال ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آرہا بلکہ صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے جو کہ محال نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا مذہب

﴿عبارت﴾: وَفِیْ کَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِیْنَ کَالْإِمَامِ حَمِیْدِالدِّیْنِ الضَّرِیْرِ وَمَنْ تَبِعَهٗ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُوْدَ لِذَاتِهٖ هُوَاللّٰهُ تَعَالٰی وَصِفَاتُهٗ وَاسْتَدَلُّوْا عَلٰی اَنَّ کُلَّ مَاهُوَقَدِیْمٌ فَهُوَوَاجِبٌ لِذَاتِهٖ بِاَنَّهٗ لَوْلَمْ یَکُنْ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ لَکَانَ جَائِزَالْعَدَمِ فِیْ نَفْسِهٖ فَیَحْتَاجُ فِیْ وُجُوْدِهٖ اِلٰی مُخَصِّصٍ فَیَکُوْنُ مُحْدَثًا اِذْلَانَعْنِیْ بِالْمُحْدَثِ اِلَّامَایَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِاِیْجَادِشَیْءٍ آخَرَ

﴿ترجمہ﴾ اور بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہٖ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہٖ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

﴿تشریح﴾

وَفِیْ کَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِیْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا مذہب بیان کرنا ہے وہ یہ ہے کہ بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے نزدیک واجب اور قدیم کے درمیان نسبتِ تساوی ہے جیسا کہ قدیم اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اور صفاتِ باری تعالیٰ دونوں پر ہوتا ہے اسی طرح واجب کا طلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ دونوں پر ہوتا ہے اس مذہب کے مطابق دو قضیئے بنیں گے۔یعنی ہر واجب قدیم ہے اور ہر قدیم واجب ہے پہلا قضیہ چونکہ اول مذہب والوں کو مسلم ہے کیونکہ وہ واجب کو اخص جبکہ قدیم کو اعم قرار دیتے ہیں اور اعم! اخص کے ہر ہر فرد پر صادق آتا ہے اس لئے متأخرین ائمہ نے دوسرے قضیئے پر دلیل پیش کی ہیں۔ کہ اگر قدیم واجب نہیں تو ممکن ہوگا اور ممکن میں جانبِ عدم اور جانبِ وجود دونوں مساوی ہوتے ہیں پھر جانب الوجود کو جانب العدم پر ترجیح دینا کسی مرجح کے ذریعے ہوگا اور جو چیز کسی مرجح اور مخصص کی محتاج ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے، کیونکہ حادث وہ ہوتا ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو تو اس صورت میں قدیم کا حادث ہونا لازم آئیگا اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے لہٰذا قدیم کا ممکن ہونا بھی باطل ہوگا اور جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہوا تو یقیناً ہر قدیم واجب ہوگا۔

☆☆☆

قیام المعنیٰ بالمعنیٰ اور قیام العرض بالعرض

عبارت: ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِاَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَالْبَقَاءُ مَعْنًى فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ وَهٰذَا الْكَلَامُ فِي غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ وَالْقَوْلُ بِاِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِيْ قَوْلَهُمْ بِاَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ

ترجمہ: پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہونگی، اور بقاء ایک معنیٰ ہے یعنی صفت بھی عرض ہونے کی وجہ سے ایک معنیٰ ہے تو پھر قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئیگا اور یہ محال ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسی بقاء کیساتھ کہ وہ بقاء عین صفت ہے، اور یہ تمام انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور صفات کے امکان کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔

تشریح:

ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو لوگ واجب اور قدیم کے مابین نسبت تساوی کے قائل ہیں اور صفات کو واجب کہتے ہیں انہوں نے اپنے اوپر ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے، قبل از اعتراض و جواب ایک تمہید جاننا ضروری ہے۔

کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کے ساتھ لگ کر موجود ہو الگ موجود نہ ہو تو متکلمین اس کو ''معنیٰ'' سے اور فلاسفہ اس کو عرض سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری کے ساتھ لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفاتِ باری تعالیٰ عند المتکلمین از قبیل معنیٰ ہونگی۔

اعتراض: جب ہم نے صفاتِ باری تعالیٰ کو واجب لذاتہ مانا ہے یعنی جس کا عدم محال ہو اور بقاء ضروری ہو تو ان کا بقاء بھی ماننا ہوگا اور بقاء ایک معنیٰ ہے اور صفتِ باری تعالیٰ بھی ایک معنیٰ ہے تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ عند المتکلمین اور قیام العرض بالعرض عند الفلاسفہ لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔

فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

جواب: قیام المعنیٰ بالمعنیٰ اس وقت لازم آتا ہے کہ جب دو چیزیں پائی جائیں۔ (۱) قائم۔ (۲) ما قام به، یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں ایک نہیں اور یہاں صفات اور ان کا بقاء ایک ہی چیز ہے علیحدہ علیحدہ چیز نہیں بلکہ صفات کا بقاء عین صفات ہے یہاں ہرگز ایسا نہیں کہ بقاء (قائم) الگ شے ہے اور صفات (مَا قَامَ بِهٖ) الگ شے ہے، لہٰذا یہاں دونوں ایک ہی چیز یعنی قائم ہیں، دوسری چیز ما قام به نہیں تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ عند المتکلمین اور قیام العرض بالعرض عند الفلاسفہ لازم نہیں آرہا ہے۔

وَهٰذَا كَلَامٌ فِيْ غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ یہ دونوں قول یعنی جمہور کا اور امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا انتہائی مشکل اور دشوار ہیں، کیونکہ دونوں قولوں پر اعتراض وارد ہوتا ہے، پہلے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہوکر واجب نہیں بلکہ واجب صرف باری تعالیٰ ہے تو پھر ممکن ہونگی، یعنی ان کا وجود وعدم دونوں برابر ہیں اور ممکن حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے، دوسرے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبتِ تساوی کو مان لیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہوکر واجب لذاتہٖ ہیں تو اس صورت میں تعددِ وجباء لازم آئیگا کیونکہ صفات متعدد ہیں جو کہ توحید کے منافی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جمہور کے جواب کا رد

﴿عبارت﴾: فَإِنْ زَعَمُوْا أَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْإِحْتِيَاجِ إِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اِنْقِسَامِ كُلٍّ مِّنَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوْثِ إِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رِفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْقَوَاعِدِ سَيَأْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: پس اگر صفات کو ممکن کہنے والے یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں تو یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو یہ ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدیم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں سے بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ زَعَمُوْا أَنَّهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جمہور کے جواب کو ذکر کر کے اس کا رد کرنا ہے۔
جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ واجب جو کہ اخص ہے وہ صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور قدیم اعم ہے جس کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ دونوں پر ہے، پھر ان پر یہ اعتراض ہوا کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہوکر واجب لذاتہٖ نہیں تو ممکن ہو نگی، اور ممکن حادث ہوتا ہے لہٰذا صفاتِ باری تعالیٰ حادث ہوئیں حالانکہ آپ نے ان کو قدیم کہا، اور قدیم حادث کے منافی ہوتا ہے پس اس اعتراض کا انہوں نے وہ جواب دیا جو کہ ایک تمہید کو جاننے کا محتاج ہے۔

❁ قدم اور حادث دونوں کی دو دو قسمیں ہیں۔

(۱) قدیم بالزمان۔ (۲) قدیم بالذات۔ (۱) حادث بالزمان۔ (۲) حادث بالذات۔

قدیم بالزمان: وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم نہ طاری ہوا ہو۔

قدیم بالذات: وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔

حادث بالزمان: وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس پر عدم طاری ہوا ہو۔

حادث بالذات: وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔

✿ اس اعتراض کا جواب جمہور کی طرف سے یہ دیا گیا کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہیں اس طرح کہ وہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذاتِ باری تعالیٰ کی محتاج ہونے کی وجہ سے حادث بالذات ہیں لہٰذا اب قدیم کا ممکن و حادث ہونا لازم نہیں آ رہا جو دونوں میں منافات کو ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ قدیم ہونا ایک اعتبار سے اور حادث ہونا دوسرے اعتبار سے ہے اس میں کوئی منافات نہیں۔

✿ شارح علیہ الرحمۃ نے جمہور کے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ قدیم اور حادث کی زمانی ارذاتی کی طرف تقسیم کرنا یہ فلاسفہ کا مذہب ہے متکلمین کا مذہب نہیں، بلکہ متکلمین کے ہاں اس تقسیم کا تو اعتبار ہی نہیں، کیونکہ متکلمین کے ہاں قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث ہو ہے جو مسبوق بالعدم ہو لہٰذا دونوں میں منافات ہے، اب صفات کو قدیم اور حادث کہنا اجتماع متنافیین کا حکم لگانا ہے اور یہ ہرگز درست نہیں۔

☆ نیز فلاسفہ کا مذہب اپنانے سے بہت سے اسلامی اصولوں کو ترک کرنا بھی لازم آتا ہے۔ جن میں سے چند یہ ہیں۔

1: فاعل مختار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے ہر چیز کا صدور اسی کے ارادہ و اختیار سے ہوتا ہے۔

2: جو چیز اللہ تعالیٰ کے ارادے سے صادر ہو وہ فاعل مختار یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کی معلول کہلاتی ہے اور وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

3: کسی چیز کا بالایجاب یعنی بلا اختیار صادر ہونا نقص وعیب ہے۔

✿ رہی یہ بات کہ صفات باری تعالیٰ کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے کی صورت میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آئیگا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ صفاتِ قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ اس کے اختیار کے بغیر ہوگا تو ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئیگا پس پہلا قاعدہ متروک ہو گیا۔

☆ یا صفاتِ باری تعالیٰ کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ سے بالارادہ ہوگا تو دوسرا قاعدہ متروک ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں صفات، فاعل مختار کا معلول بن کر حادث بالزمان ہونگی حالانکہ صفات کو قدیم کہا گیا ہے۔

☆ اور اگر صفاتِ باری تعالیٰ کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ سے بلا ارادہ ہو اور عالم کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ سے بالاختیار ہو تو تیسرا قاعدہ متروک ہو جائیگا کیونکہ بلا اختیار ہونا نقص وعیب ہے۔ الغرض! شارح علیہ الرحمۃ جمہور کے جواب کی تردید کردی ہے۔

سَیَأْتِیْ لِهٰذا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اس مسئلہ (صفات) کی مزید وضاحت اور تحقیق مصنف علیہ الرحمۃ کے قول **و ھی لا ھو و لا غیرہ** یعنی صفات کی بحث میں آگے آئیگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صفات سبعہ

﴿عبارت﴾: اَلْحَيُّ الْقَادِرُ الْعَلِيْمُ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ الشَّائِيْ الْمُرِيْدُ لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلٰى هٰذَا النَّمَطِ الْبَدِيْعِ وَالنِّظَامِ الْمُحْكَمِ مَعَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ وَالنُّقُوْشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَا يَكُوْنُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّفَاتِ عَلٰى اَنَّ اَضْدَادَهَا نَقَائِصُ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهَا وَاَيْضًا قَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا وَبَعْضُهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فَيَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالشَّرْعِ فِيْهَا كَالتَّوْحِيْدِ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَكَلَامِهٖ وَنَحْوِ ذَالِكَ مِمَّا يَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم زندہ، قدرت والا، علم والا، سمع والا، بصر والا، مشیت اور ارادہ والا ہے اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈھنگ پر مستحکم ومبنی پر حکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش ونگار کیساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالٰی کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت نے ان صفات کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہٰذا ان صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کرنا درست ہے مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلْحَيُّ الْقَادِرُ الْعَلِيْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سات صفاتِ باری تعالٰی بیان کرنی ہیں۔

(۱) حیاۃ۔ (۲) قدرت۔ (۳) علم۔ (۴) سمع۔ (۵) بصر۔ (۶) مشیت (۷) اردہ۔

﴿سوال﴾: الشائی اور المرید یہ دونوں لفظ مترادف ہیں لہٰذا دونوں میں سے صرف ایک کا ہی ذکر کرلیا جاتا دونوں کا ذکر کیوں کیا گیا ہے؟

﴿جواب﴾: چونکہ یہ دونوں لفظ قرآن مجید میں الگ الگ ذکر کئے گئے ہیں، جیسے یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَاِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنَ بس اسی مطابقت سے یہاں بھی علیحدہ علیحدہ ذکر کئے گئے ہیں۔

✿ مذکورہ صفات کے اثبات پر شارح علیہ الرحمۃ نے تین دلیلیں پیش کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی دلیل بیان کرنی ہے کہ عالم کا شاندار اور مضبوط و مستحکم نظام چلنا اور طرح طرح کی مصنوعات ومخلوقات کا ہونا، بلند وبالا پہاڑ اور اونچے اونچے آسمان کو دیکھ کر عقل کا بدیہی فیصلہ ہوتا ہے کہ اس عالم کا بنانے والا کوئی ایسا ویسا نہیں بلکہ وہ ہے جو مذکورہ صفات سے متصف ہے۔

عَلٰى اَنَّ اَضْدَادَهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری دلیل بیان کرنی ہے کہ اگر اس کائنات کو بنانے والا ان صفات سے متصف نہیں ہے تو پھر وہ لازماً ان صفات کی اضداد کیساتھ متصف ہوگا، حیات کی ضد موت ہے، اور قدرت کی ضد

عجز ہے، علم کی ضد جہالت ہے اور سمع کی ضد بہرہ پن ہے اور بصر کی ضد اندھا پن ہے اور الشائی اور المرید کی ضد مجبور ہونا ہے حالانکہ ان چیزوں کا یعنی اضداد کا ذاتِ باری تعالیٰ میں پایا جانا محال ہے کیونکہ یہ نقائص ہیں اور ذات باری تعالیٰ ہر قسم کے نقص سے اور ہر قسم کی کمی وکجی سے مبرا ومنزہ ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہوا۔

وَاَيْضًاقَدْوَرَدَالشَّرْعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری دلیل پیش کرنی ہے کہ قرآن وحدیث میں مذکورہ صفات کا ثبوت ہے جیسے **الحی القیوم** ،**ان اللہ علی کل شیء قدیر** ،**انہ علیم بذات الصدور** ،**انہ سمیع بصیر** وغیرہ ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے۔

وَبَعْضُهَامِمَّالَايَتَوَقَّفُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل ثالث پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کی دلیل ثالث سے دور لازم آ رہا ہے ایسے کہ آپ نے کہا کہ مذکورہ صفات کا ذکر شریعت میں ہوا ہے تو آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے جبکہ شریعت کا ثبوت بھی انہی صفات پر موقوف ہے مثلاً ان میں سے ایک صفت وجودِ باری تعالیٰ کو لیں! اسی پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے کیونکہ شریعت کو اسی وقت ہی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ جب وجود صانع کو صانع ثابت کیا گیا ہو ورنہ کوئی وجود صانع کا منکر کہہ سکتا ہے کہ شریعت کیا چیز ہے؟ اس کو بنانے والا کون ہے؟ لہٰذا شریعت کا ثبوت وجودِ صانع کے ثبوت پر موقوف ہوا، اب اگر وجود صانع کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو **توقف الشیء علی نفسہ** لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اور جو بطلان کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا دلیل ثالث بھی باطل ہوئی۔

﴿جواب﴾: صفاتِ باری تعالیٰ دو طرح کی ہیں۔

1: وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجود صانع، علم صانع وغیرہ۔

2: وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں۔ مثلاً جیسے توحید باری تعالیٰ وغیرہ ہماری مراد ایسے مواقع پر ایسی صفات ہوتی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہوتا لہٰذا اب مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم عرض نہیں ہے

﴿عبارت﴾: **لَيْسَ بِعَرَضٍ لِاَنَّهٗ لَايَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ يَفْتَقِرُ اِلٰى مَحَلٍّ يُقَوِّمُهٗ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا وَلِاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ بَقَائُهٗ وَاِلَّا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًى قَائِمًابِهٖ فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى وَهُوَمُحَالٌ لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ اَنَّ تَحَيُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِهٖ وَالْعَرَضُ لَاتَحَيُّزَلَهٗ بِذَاتِهٖ حَتّٰى يَتَحَيَّزَ غَيْرُهٗ بِتَبْعِيَّتِهٖ**

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم عرض نہیں ہے اسلئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء ممتنع ومحال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کیساتھ قائم ہوگا تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اسلئے کہ عرض کے کسی شے کیساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شے کے

تحیز کے تابع ہو اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کا تابع ہو کر متحیز ہو۔

﴿تشریح﴾:

لَیْسَ بِعَرْضٍ لِاَنَّہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات ثبوتیہ کے بیان سے فراغت کے بعد صفات سلبیہ کا بیان شروع کرنا ہے چنانچہ پہلی صفت سلبیہ ہے کہ صانع عالم عرض نہیں ہے۔

لِاَنَّہٗ لَایَقُوْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس صفت (صانع عالم عرض نہیں ہے) پر پہلی دلیل دینی ہے۔ کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو عرض مانا جائے تو چونکہ عرض قائم بذاتہٖ نہیں ہوتا بلکہ وہ اس محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھے تو ایسی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئیگا اور محتاجی ممکن اور حادث ہونے کی علامت ہے تو ذاتِ باری تعالیٰ ممکن اور حادث ہوگی جبکہ ماقبل میں ذاتِ باری تعالیٰ کا ممکن ہونا اور حادث ہونا باطل کیا گیا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا ثابت کیا گیا ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

وَلِاَنَّہٗ یَمْتَنِعُ بَقَائُہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس صفت (صانع عالم عرض نہیں ہے) پر دوسری دلیل دینی ہے کہ عرض کا باقی رہنا ممتنع ومحال ہے اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو عرض مانا جائے تو اس کی بھی بقاء محال ہو جائیگی، حالانکہ اس ذات کی بقاء ضروری ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

وَاِلَّالَکَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اگر عرض کے باقی رہنے کو تسلیم کرلیا جائے تو پھر قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئیگا جو کہ ممتنع ومحال ہے کیونکہ عرض بھی ایک معنیٰ ہے اور بقاء بھی ایک معنیٰ ہے جب بقاء !عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو پھر قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئیگا۔

﴿فائدہ﴾: جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کے ساتھ لگ کر موجود ہو الگ موجود نہ ہو تو متکلمین اس کو "معنیٰ" سے اور فلاسفہ اس کو عرض سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری کے ساتھ لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفاتِ باری تعالیٰ عند المتکلمین از قبیل معنیٰ ہونگی۔

لِاَنَّ قِیَامَ الْعَرْضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ قیام المعنیٰ بالمعنیٰ محال کیوں ہے؟ اس لئے کہ عرض کا کسی شے کے ساتھ قائم ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ مقوّم یعنی عرض کا تحیز مقوّم یعنی شے کے تحیز کے تابع ہو جائے، جب کہ عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں تو پھر دوسری شے عرض کے تحیز کے تابع کس طرح ہو جائیگی اس لئے قیام المعنیٰ بالمعنیٰ محال ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دلیل ثانی کا رد

﴿عبارت﴾: وَهٰذَامَبْنِیٌّ عَلٰی اَنَّ بَقَاءَ الشَّیْءِ زَائِدٌعَلٰی وُجُوْدِهٖ وَاَنَّ الْقِیَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِیَّةُ فِی التَّحَیُّزِ وَالْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ اِسْتِمْرَارُالْوُجُوْدِوَعَدَمُ زَوَالِهٖ وَحَقِیْقَتُهُ الْوُجُوْدُمِنْ حَیْثُ النِّسْبَةِ اِلَی الزَّمَانِ

الثَّانِیْ وَمَعْنٰی قَوْلِنَا وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ اَنَّہٗ حَدَثَ فَلَمْ یَسْتَمِرَّ وُجُوْدُہٗ وَلَمْ یَکُنْ ثَابِتًا فِی الزَّمَانِ الثَّانِیْ وَاَنَّ الْقِیَامَ ھُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ کَمَا فِیْ اَوْصَافِ الْبَارِیْ تَعَالٰی فَاِنَّھَا قَائِمَۃٌ بِذَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَلَا تَتَحَیَّزُ بِطَرِیْقِ التَّبْعِیَّۃِ لِتَنْزِیْھِہٖ تَعَالٰی عَنِ التَّحَیُّزِ وَاَنَّ اِنْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِیْ کُلِّ اٰنٍ وَمُشَاھَدَۃَ بَقَائِھَا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ لَیْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذٰلِکَ فِی الْاَعْرَاضِ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ (دلیل ثانی) اس بات پر مبنی ہے کہ شے کا بقاء شے کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول وجد ولم یبق کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زماں میں ثابت نہیں رہا اور حق یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسا کہ اوصاف باری میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر متحیز نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے اور حق یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کیساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَھٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی الخ: ماقبل میں ذاتِ باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر دو دلیلیں قائم کی گئیں تھیں، چونکہ دوسری دلیل عندالشارح ضعیف تھی اس لئے یہاں سے اس دلیل ثانی کا رد کر رہے ہیں۔

چنانچہ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دلیل دو مقدموں پر موقوف ہے اور وہ دونوں غلط ہیں، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بقاء وجود سے ایک زائد چیز ہے یعنی بقاء ایک الگ چیز ہے اور شے کا وجود ایک الگ چیز ہے۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض کا معنیٰ تبعیت فی التحیز ہے۔ یہ دونوں مقدمے ہی ہمیں تسلیم نہیں لہٰذا دلیل ثانی کالعدم ہوگئی۔

وَالْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل ثانی کے مقدمہ اولیٰ کو رد کرنا ہے کہ بقاء شے کے وجود سے زائد اور خارج کوئی الگ چیز نہیں کہ قیام العرض اور با لعرض لازم آجائے بلکہ بقاء عین وجودِ شے ہی ہے، جب کوئی شے عدم سے وجود کی طرف خروج کرتی ہے تو آن حدوث میں اس کو وجد سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ وجود جب زمان ثانی میں مستمر اور برقرار رہتا ہے تو اس کو بقی سے تعبیر کرتے ہیں، بقاء الشیء عین وجودِ شے ہے بات صرف اتنی ہے کہ آن حدوث میں یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور زمان ثانی میں جب یہ وجود مستمر اور برقرار رہتا ہے تو یہ وجود بقاء کہلاتی ہے تو جب بقاء العرض اور عرض دونوں ایک چیز ہیں تو بقاء کو قائم اور عرض کا ماقام بہ قرار دیکر قیام العرض با لعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا کیونکہ قائم اور ماقام بہ میں مغایرت ہوتی ہے جو کہ یہاں مفقود ہے۔

وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اگر بقاء کو عین وجود قرار دیا جائے تو یہ قول وجد لم یبق جس کی صحت پر تمام عقلاء متفق ہیں باطل ہو جائیگا

،وہ اس طرح کہ وجد میں جو وجود اولاً ثابت کیا گیا ہے لم یبق میں اسی وجود کی نفی کی گئی ہے اور یہ صراحۃً تناقض ہے تو وجد ولم یبق کا معنیٰ یہ ہوگا بقی ولم یبق لہٰذا اس تناقض سے بچنے کے لئے بقاء کو وجود سے زائد ماننا پڑیگا۔

﴿جواب﴾: وجد ولم یبق میں وجد جو کہ اثبات ہے اس کا تعلق زمانہ اول سے ہے اور ولم یبق جو کہ نفی ہے اس کا تعلق زمانہ ثانی سے ہے اور وجد ولم یبق کا معنیٰ یہ ہوا کہ انہ حدث فلم یستمر وجودہ یعنی شے کا حدوث ہوا پھر یہ وجود زمانہ ثانی میں باقی نہیں رہا، تو جب اثبات کا تعلق زمانہ اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمانہ ثانی سے ہے پس تناقض نہ رہا کیونکہ تناقض کے لئے وحدتِ زمان ضروری ہے، جو کہ یہاں مفقود ہے لہٰذا وجد ولم یبق درست قول ہے اور ہمارا قول کہ ”بقاء وجود سے زائد کوئی چیز نہیں ہے“ درست ہے۔

وَاَنَّ الْقِیَامَ ھُوَالْاِخْتِصَاصُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرے مقدمہ کی تردید کرنی ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قیام الشیء کا یہ معنیٰ بیان کرنا کہ قائم ہونے والی شے یعنی بقاء دوسری شے یعنی عرض کے تحیز کے تابع ہو درست نہیں، ورنہ صفات باری تعالیٰ کا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذاتِ باری تعالیٰ کے تابع ہیں تو اس صورت میں صفات اور ذاتِ باری تعالیٰ کا متحیز ہونا لازم آئیگا حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفات کسی طرح بھی متحیز نہیں نہ تو بالذات اور نہ ہی بالتبع۔

بلکہ حق بات تو یہ ہے کہ قیام کا معنیٰ اختصاص ناعت یعنی ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا گہرا تعلق واختصاص ہو کہ شے اول کا موصوف بننا اور شے ثانی کا صفت بننا صحیح ہو مثلاً جسم اسود میں اسود کا جسم کیساتھ ایسا تعلق وربط ہے کہ جسم کا موصوف بننا اور اسود کا صفت بننا درست ہے لہٰذا جسم اسود کہنا درست ہے بعینہٖ ایسے ہی صفات باری تعالیٰ کا ذاتِ باری تعالیٰ کا گہرا تعلق واختصاص ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا موصوف بننا اور صفاتِ باری تعالیٰ کا صفت بننا درست ہے پس اللہ القدیر ،اللہ العلیم ،اللہ البصیر ،اللہ السمیع کہنا درست ہے۔

وَاَنَّ انْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل کے دونوں مقدمات کو رد کرنے کے بعد اصل دلیل اور دعویٰ کو رد کرنا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن میں فانی ہوتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل پیدا ہوتا ہے تو تجدد امثال کی وجہ سے اجسام کی بقاء ضروری ہے تو جس طرح تجدد امثال کی وجہ سے اجسام کی بقاء ضروری ہے اسی طرح تجدد امثال کی وجہ سے اعراض کی بقاء بھی ضروری ہونی چاہیئے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ ”اعراض کی بقاء محال ہے“ درست نہیں ہے۔

﴿فائدہ﴾: اشاعرہ کا یہ کہنا کہ اجسام کی بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہے غلط ہے کیونکہ اگر اجسام کی بقاء تجدد امثال کی وجہ سے مان لی جائے تو جزا اور سزا باطل ہو جائیگی ،اور کریگا کوئی اور بھرے گا کوئی کا معاملہ پیش آجائیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

قیام العرض بالعرض محال ہے

﴿عبارت﴾: نَعَمْ تَمَسُّكُهُمْ فِيْ قِيَامِ الْعَرْضِ بِالْعَرْضِ بِسُرْعَةِ الْحَرْكَةِ وَبُطُوْئِهَالَيْسَ بِتَامٍّ اِذْلَيْسَ هٰهُنَا شَيْءٌ هُوَ حَرْكَةٌ وَاٰخَرُوَهُوَسُرْعَةٌاَوْبُطُوْءٌ بَلْ هٰهُنَاحَرْكَةٌ مَخْصُوْصَةٌ تُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى بَعْضِ الْحَرْكَاتِ سَرِيْعَةً وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْبَعْضِ بَطِيْئَةً وَبِهٰذَاتَبَيَّنَ اَنْ لَيْسَتِ السُّرْعَةُ وَالْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرْكَةِ اِذِالْاَنْوَاعُ الْحَقِيْقِيَّةُ لَاتَخْتَلِفُ بِالْاِضَافَاتِ

﴿ترجمہ﴾: ہاں! فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فلاسفہ کے ہاں قیام العرض بالعرض محال نہیں، شارح علیہ الرحمۃ اسے نقل کر کے رد کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حرکت موصوف ہوتی ہے سرعت اور بطوء کیساتھ، حرکت ایک عرض ہے اور سرعت دوسرا عرض ہے جو حرکت کے ساتھ قائم ہے تو معلوم ہوا قیام العرض بالعرض جائز ہے کوئی ممتنع نہیں شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ درست تو تب ہوتا جب حرکت کا وجود الگ ہوتا اور سرعت کا وجود الگ ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ یہ ایک ہی حرکتِ مخصوصہ ہے اسی کو بعض حرکات کے اعتبار سے سریع کہہ دیتے ہیں، اور دیگر بعض حرکات کے اعتبار سے بطیء کہہ دیتے ہیں مثال کے طور پر ایک شخص نے ایک گھنٹہ میں دس میل اور دوسرے نے پانچ میل اور تیسرے نے دو میل طے کیا اب جس نے پانچ میل طے کئے یہ دس میل والے کے اعتبار سے بطیء ہے اور دو میل والے کے اعتبار سے سریع ہے۔

وَالْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

کہ حرکتِ سریعیہ اور بطیئیہ یہ مطلق حرکت کی انواع ہیں یا نہیں؟ بعض ائمہ نے کہا کہ مطلق حرکت جنس ہے اور یہ اس کی دو نوعیں ہیں لیکن یہ کہنا غلط ہے کیونکہ انواع میں اختلاف فصول کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے حیوان ایک جنس ہے انسان اور فرس اس کی دو نوعیں ہیں لیکن یہاں پر اختلاف ذاتیات کی وجہ سے نہیں بلکہ امورِ اضافیہ کی وجہ سے ہے پس معلوم ہوا کہ حرکتِ سریع اور بطیء یہ مطلق حرکت کی انواع نہیں ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم جسم وجوہر نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَا جِسْمَ لِاَنَّهٗ مُتَرَكِّبٌ وَمُتَحَيِّزٌ وَذَالِكَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَلَا جَوْهَرٍ اَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِىْ لَايَتَجَزّٰى وَهُوَ مُتَحَيِّزٌ وَجُزْءٌ مِّنَ الْجِسْمِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَاَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلِاَنَّهُمْ وَاِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلْمَوْجُوْدِ لَافِىْ مَوْضُوْعٍ مُجَرَّدًا كَانَ اَوْ مُتَحَيِّزًا لٰكِنَّهُمْ جَعَلُوْهُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَاَرَادُوْبِهِ الْمَاهِيَّةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِىْ اِذَاوُجِدَتْ كَانَتْ لَافِىْ مَوْضُوْعٍ وَاَمَّا اِذَااُرِيْدَبِهِمَا الْقَائِمَةُ بِذَاتِهٖ وَالْمَوْجُوْدُلَافِىْ مَوْضُوْعٍ فَاِنَّمَايَمْتَنِعُ اِطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُرُوْدِالشَّرْعِ بِذَالِكَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَهْمِ اِلَى الْمُرَكَّبِ وَالْمُتَحَيِّزِ وَذِهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَالنَّصَارٰى اِلَى اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّذِىْ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهُ

﴿ترجمہ﴾: اور صانع عالم جسم نہیں ہے اسلئے کہ جسم مرکب و متحیز ہوتا ہے اور یہ (مرکب و متحیز ہونا) حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے ہمارے نزدیک اس لئے کہ جوہر جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انہوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے۔ کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو، بہر حال جب جسم اور جوہر سے بالترتیب قائم بالذات اور موجود لافی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے شریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے ان دونوں لفظوں سے مرکب اور متحیز کی طرف ذہن کے سبقت کرنے کے ساتھ اور مجسمہ اور نصاریٰ کے اس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا جِسْمَ لِاَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ذات باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر دلیل دینا ہے کہ جسم عندالفلاسفہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے اور عندالمتکلمین اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہوتا ہے اور ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے، اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے اور وہ اپنے تحیز میں حیز (مکان) کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا امکان وحدوث کی علامت ہے، اور امکان وحدوث ہونا واجب ہونے کے منافی ہے جبکہ ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہیں لہٰذا ذات باری تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

وَلَا جَوْهَرٍ اَمَّا عِنْدَنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ذات باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر دلیل دینا ہے۔ جوہر کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے جس کا بیان شارح علیہ الرحمۃ نے کیا ہے لیکن دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ذات باری تعالیٰ جوہر نہیں لیکن جوہر نہ ہونے پر ہر ایک کی دلیل الگ الگ ہے۔

❁ متکلمین کے ہاں جوہر جزءلایتجزیٰ کا نام ہے اور جزءلایتجزیٰ متحیز اور جزءمن الجسم ہوتا ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ تحیز اور جزئیت سے منزہ ہے۔

❁ فلاسفہ کے نزدیک جوہر اس موجود کو کہتے ہیں جو کہ اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اس معنیٰ کے لحاظ سے جوہر کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر ہونا چاہیئے مگر پھر بھی یہ حضرات جوہر کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اس لئے نہیں کرتے کہ جوہر ممکن کی قسم ہے چنانچہ انہوں نے مفہوم کی دو قسمیں کیں ہیں (۱) جوہر۔ (۲) عرض۔ اور جوہر کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جوہر وہ ماہیت ممکنہ ہے جو اپنے وجود میں محل کی محتاج نہ ہو یعنی جوہر وہ موجود ہے جو کہ موجود تو ہو مگر کسی محل میں نہ ہو تو فلاسفہ نے جوہر کو ممکن قرار دیا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے، اس لئے ان کے ہاں بھی ذاتِ باری تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

اِذَا اُرِیْدَ بِهِمَا الْقَائِمَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر جسم و جوہر کا وہ معنیٰ مراد لیا جائے جو کہ ماقبل میں بیان ہوا یعنی جسم کا معنیٰ قائم بالذات مراد لیا جائے اور جوہر کا معنیٰ ایسا موجود لیا جائے جو کہ اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو تو پھر ذاتِ باری تعالیٰ پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق کیوں درست نہیں؟ حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ قائم بالذات بھی ہیں اور اپنے وجود میں محل کے محتاج بھی نہیں ہیں۔

﴿جواب﴾: تین وجوہ سے جسم و جوہر کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

1: شریعت میں ذاتِ باری تعالیٰ پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق نہیں ہوا اور فرمان باری تعالیٰ ہے کہ **وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا** کہ اللہ تعالیٰ کو اسمائے حسنیٰ سے پکارو! جبکہ جسم و جوہر اسمائے حسنیٰ میں سے نہیں ہیں۔

2: جب بھی جسم یا جوہر کا اطلاق ذتِ باری تعالیٰ پر کرینگے تو فی الفور ذہن جسم سے مرکب کی طرف اور جوہر سے متحیز کی طرف منتقل ہوگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ مرکب اور متحیز ہونے سے پاک ہیں، اس لئے ان الفاظ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

3: ذاتِ باری تعالیٰ پر جسم اور جوہر کے اطلاق سے فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کے قول کیساتھ مشابہت لازم آئیگی، اور یہ فرق باطلہ ہیں اور فرق باطلہ کی مشابہت سے بچنا ضروری ہے کیونکہ آقائے دوجہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ **مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ** کہ جو کسی قوم کی مشابہت اپنائیگا تو وہ اسی قوم میں سے ہوگا۔

❁ فرقہ مجسمہ کہتا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا بھی ویسا جسم ہے جیسا ہمارا جسم ہے۔

❁ نصاریٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسا جوہر ہے جو تین اجزا سے یعنی ابن، اب اور روح القدس سے مرکب ہے۔ جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ کا ان امور سے پاک ہونا ضروری ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ذاتِ باری تعالیٰ پر قدیم، واجب، موجود اور خدا کا طلاق

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ اِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى وَالْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ اَلْفَاظٌ مُّتَرَادِفَةٌ وَالْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ وَاِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِاِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ اِذْنٌ بِاِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ اَوْ مِنْ لُغَةٍ اُخْرٰى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ وَفِيْهِ نَظَرٌ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے، ہم کہیں گے کہ اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کیلئے لازم ہیں اور اس جواب میں نظر ہے، یعنی چند خرابیاں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ذاتِ باری تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق اس لئے درست نہیں کہ ان پر شرع وارد نہیں ہوئی، تو پھر قدیم، واجب اور موجود اور فارسی میں لفظِ خدا وغیرہ کا اطلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ پر نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ ان الفاظ پر بھی شرع نہیں وارد ہوئی ہے حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب، قدیم، موجود اور خدا کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: قدیم، واجب، موجود اور خدا کا طلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اجماع سے ثابت ہے اور اجماع ادلۃ شرع میں سے ایک دلیل ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب دینا ہے۔ لیکن اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔ کہ لفظ اللہ، قدیم، اور واجب الفاظ مترادفہ ہیں اور موجود! واجب کے لئے لازم ہے کیونکہ واجب اس موجود ذات کو کہتے ہیں جس کا وجود لذاتہ ہو لہٰذا واجب کے لئے وجود لازم ہے۔

﴿جواب﴾: قاعدہ یہ ہے کہ جب شریعت ذاتِ باری تعالیٰ پر کسی لفظ کے اطلاق کی اجازت دے دے، تو اس لفظ کے جتنے بھی الفاظ مترادف ہیں خواہ اسی زبان میں سے ہوں یا کسی اور زباں سے تو ان الفاظ مترادفہ کا اطلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہوگا اور اسی طرح اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہوگا جو لازم ہو۔ لہٰذا جب شریعت نے ذاتِ باری پر لفظِ اللہ کا اطلاق درست قرار دیا ہے تو قدیم اور واجب کا اطلاق بھی درست ہوگا کیونکہ یہ بھی لفظِ اللہ کے مترادف ہیں، اور لفظِ خدا کا بھی اطلاق

درست ہوگا کیونکہ یہ بھی زبان فارسی میں لفظِ اللہ کا مترادف ہے، اور جب لفظِ واجب کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہوا تو لفظِ موجود کا اطلاق بھی درست ہوگا کیونکہ یہ واجب کو موجود ہونا لازم ہے۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے۔

اس جواب میں تین باتیں بیان کی گئی ہیں۔

1: اللہ، واجب، قدیم یہ تینوں الفاظ مترادفہ ہیں۔

2: جب شریعت ذاتِ باری تعالیٰ پر کسی لفظ کے اطلاق کی اجازت دے دے، تو اس لفظ کے جتنے بھی الفاظ مترادفہ ہیں خواہ اسی زبان میں سے ہوں یا کسی اور زباں سے تو ان الفاظ مترادفہ کا اطلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہوگا۔

3: شریعت جب کسی اسم کے اطلاق کی اجازت دے دیتی ہے تو اس لفظ کے لازم کے اطلاق کی بھی اجازت ہوتی ہے۔

یہ تینوں باتیں درست نہیں ہیں پہلی بات تو اس لئے کہ ترادف اتحاد فی المفہوم کو کہتے ہیں جبکہ واجب، قدیم اور لفظِ اللہ کے درمیان اتحاد فی المفہوم نہیں کیونکہ واجب کا مفہوم ہے کہ جس کا وجود ذاتی ہو اور قدیم کا معنیٰ یہ ہے کہ جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو، اور لفظِ اللہ اس ذات کا علم ہے جو صفاتِ کمالیہ کی جامع ہو۔

☆ اور دوسری بات بھی درست نہیں کیونکہ بعض اوقات شریعت کسی لفظ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست قرار دیتی ہے لیکن اس لفظ کے مترادف کا نقص والے معنیٰ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاق درست نہیں ہوتا جیسے ذاتِ باری تعالیٰ پر عالم کا اطلاق درست ہے کیونکہ شرع نے خود عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ کہہ کر اس کی اجازت دی ہے لیکن عالم کا مترادف عاقل ہے اس کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں کیونکہ عقل بمعنیٰ قید ہے اور قید کا لفظ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے معیوب ہے۔

☆ تیسری بات بھی درست نہیں کیونکہ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر شرع نے کیا ہے اور اس کے لوازم میں سے ایک لازم خَالِقُ الْخَنَازِيْرِ ہے اور خَالِقُ الْخَنَازِيْرِ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانعِ عالم مصوّر، محدود اور معدود نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَا مُصَوَّرٍ اَىْ ذِىْ صُوْرَةٍ وَشَكْلٍ مِثْلُ صُوْرَةِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْكَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَةِ الْكَمِّيَّاتِ وَالْكَيْفِيَّاتِ وَاِحَاطَةِ الْحُدُوْدِ وَالنِّهَايَاتِ وَلَا مَحْدُوْدٍ اَىْ ذِىْ حَدٍّ وَنِهَايَةٍ وَلَا مَعْدُوْدٍ اَىْ ذِىْ عَدَدٍ وَكَثْرَةٍ يَعْنِىْ لَيْسَ مَحَلًّا لِلْكَمِّيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ كَالْمَقَادِيْرِ وَلَا الْمُنْفَصِلَةِ كَالْاَعْدَادِ وَهُوَ ظَاهِرٌ

﴿ترجمہ﴾: صانعِ عالم شکل اور صورت والا نہیں ہے جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا

خاصہ ہیں جوانہیں کمیات اور کیفیات اور حدود ونہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں اور وہ حدود نہایت والا بھی نہیں ہے اور عدد وکثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلا مقداروں کا محل ہے اور نہ ہی کمیات منفصلہ مثلا اعداد کا محل ہے، اور یہ ظاہر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا مُصَوَّرَ اَی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ صفات سلبیہ میں سے چوتھی صفت لامصور کا ذکر کرنا ہے، کہ ذات باری تعالیٰ ذوصورت نہیں یعنی ذاتِ باری تعالیٰ شکل وصورت سے پاک ہے، جیسے انسان کی شکل وصورت ہے وہ اس صورت سے پاک ہے کیونکہ شکل وصورت حاصل ہوتی ہے اجسام کو بواسطہ کمیات، طول، عرض، عمق اور کیفیات، رنگ، سیدھا پن، ٹیڑھا پن اور حدود کے احاطہ سے اور یہ سب اعراض ہیں، پس اگر ذات باری تعالیٰ کو مصور مانا جائے تو اس کا عرض ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

وَلَا مَحْدُوْدِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ پانچویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے۔ کہ ذاتِ باری تعالیٰ محدود نہیں ہیں یعنی اس کی کوئی حد یا انتہاء نہیں ہے۔

وَلَا مَعْدُوْدِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چھٹی صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ! ذی عدد اور ذی کثرت نہیں ہے یعنی نہ تو اس کے اجزاء ہیں اور نہ ہی اس کی جزئیات ہیں اور نہ ہی اس کے شرکاء ہیں۔

یَعْنِیْ لَیْسَ مَحَلًّا الخ: اس عبارت کی توضیح سے قبل ایک تمہید جانی ضروری ہے۔

کہ کم اس عرض کو کہتے ہیں جو بالذات تقسیم کو قبول کرے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔(۱) کم متصل۔(۲) کم منفصل۔

<u>کم متصل:</u> وہ عرض ہے کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہو جیسے ایک خط مستقیم کے وسط میں جب ہم ایک نقطہ فرض کرلیں گے تو یہ خط دو حصوں میں تقسیم ہو جائیگا اور یہ نقطہ ان دونوں حصوں کے درمیان حد مشترک ہوگا۔

<u>کم منفصل:</u> وہ عرض ہے کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک نہ ہو جیسے اعداد، مثلاً دس کو جب دو حصوں کے درمیان اس طرح تقسیم کریں کہ ایک طرف چار اور دوسری طرف چھ ہو تو چار اور چھ کے درمیان کوئی ایسا حد مشترک عدد نہیں ہے جو کہ دونوں جانب معتبر ہو۔ پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں۔(۱) قار الذات۔(۲) غیر قار الذات۔

<u>قار الذات:</u> وہ عرض ہے جس کے اجزا مجتمع فی الوجود ہوں۔ جیسے مقدار اگر یہ طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ جسم ہے اگر صرف طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے تو سطح ہے اور اگر صرف طول میں تقسیم قبول کرے تو خط ہے۔

<u>غیر قار الذات:</u> وہ عرض ہے کہ جس کے اجزا مجتمع فی الوجود نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے موجود ہوں جیسے زمانہ کے اجزا ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں۔

۞ اس تمہید کو جان لینے کے بعد مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ذات باری تعالیٰ کم کا محل نہیں ہے خواہ کم متصل ہو یا

منفصل ہو۔ لامحدود میں کم متصل کی طرف اشارہ کیا ہے اور لا معدود میں کم منفصل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم متبعض، متجزی، متر کب اور متناہی نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَلَامُتَبَعِّضٍ وَلَامُتَجَزٍّ اَیْ ذِیْ اَبْعَاضٍ وَاَجْزَاءٍ وَلَامُتَرَكِّبٍ مِنْهَالِمَافِیْ كُلِّ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِيَاجِ الْمُنَافِیْ لِلْوُجُوْبِ فَمَالَهٗ اَجْزَاءٌ يُسَمّٰی بِاِعْتِبَارِ تَاَلُّفِهٖ مِنْهَامُتَرَكِّبًاوَبِاِعْتِبَارِ انْحِلَالِهٖ اِلَيْهَا مُتَبَعِّضًاوَمُتَجَزِّيًاوَلَامُتَنَاهٍ لِاَنَّ ذَالِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِيْرِ وَالْاَعْدَادِ

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم متبعض اور متجزی نہیں، یعنی ابعاض اور اجزاء والا نہیں ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاجی ہے جو وجوب کے منافی ہے پھر جس چیز کیلئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ (متناہی ہونا) مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَامُتَبَعِّضٍ وَلَامُتَجَزٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ساتویں، آٹھویں اور نویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے۔ کہ ذاتِ باری تعالیٰ حصوں والے اور اجزا والے نہیں اور نہ ہی اجزا اور حصوں سے مرکب ہیں۔ کیونکہ جو چیز حصوں والی اور اجزا والی ہوگی تو وہ حصوں اور اجزا کی محتاج ہوگی اسی طرح جو چیز حصوں اور اجزا سے مرکب ہوگی وہ بھی اجزا کی محتاج ہوگی اور محتاج ہونا وجوب کے منافی ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں لہٰذا وہ متبعض اور متجزی اور مرکب ہونے سے بھی پاک ہونگے۔

مرکب کی تعریف: جس چیز کے چند اجزا ہوں اگر وہ چیز اپنے اجزا سے مرکب ہو تو اسے متر کب کہا جاتا ہے۔

متبعض اور متجزی کی تعریف: چند اجزا سے مرکب ہونے والی شے کو اگر اس کے اجزا کی طرف کھول دیا جائے یعنی ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے تو اس شے کو متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے۔

وَلَامُتَنَاهٍ لِاَن الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دسویں صفتِ سلبیہ کا بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متناہی بھی نہیں کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور عدد کی صفت ہے اور ماقبل میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ مقدار کا بھی محل نہیں اور عدد کا بھی محل نہیں پس مقدار و عدد کی صفت متناہی ہونے کا بھی محل نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم ماہیت کیساتھ اور کسی کیفیت کے متصف نہیں ہیں

﴿عبارت﴾: وَلَايُوْصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ اَیِ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْيَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰی قَوْلِنَامَاهُوَمِنْ اَیِّ جِنْسٍ

هُوَ وَالْمُجَانَسَةِ تُوْجِبُ التَّمَايُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَيَلْزَمُ التَّرْكِيْبُ وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْيُبُوْسَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمِزَاجِ وَالتَّرْكِيْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہے ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ماھو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیات مثلاً مزہ، بو، حرارت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کیساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا يُوْصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی گیارھویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے کہ باری تعالیٰ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہیں، یعنی جنس ہونے کے ساتھ موصوف نہیں، شارح علیہ الرحمۃ نے ماہیت کی تفسیر مجانست سے کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں، کیونکہ جب بھی کسی چیز کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ کہ کس جنس سے ہے اور کس ماہیت سے اس کا تعلق ہے کیونکہ ماہیت، ماھو سے ماخوذ ہے اگر اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کے ساتھ متصف ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسری اشیاء بھی شریک ہو جائیں گی پھر اللہ تعالیٰ کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرنے کے لئے فصل کی ضرورت پڑیگی، کیونکہ ہر جنس کے لئے فصل ضرور ہوتی ہے جو اس کی ذاتیات میں سے ہوتی ہے تو اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور مرکب اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن ہونے کی علامت ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ واجب ہیں۔

وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی بارھویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے کہ باری تعالیٰ کسی کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں مثلاً لون، طعم، رائحہ، حرارۃ، برودۃ، رطوبۃ، اور یبوسۃ وغیرہ اس قسم کی کیفیت کیساتھ ذاتِ باری تعالیٰ متصف نہیں، یعنی یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ باری تعالیٰ کا رنگ کیسا ہے؟ کیونکہ یہ کیفیات ہیں اور کیفیت یہ صفت ہے جسم کی اور مزاج کے توابع میں سے ہیں جبکہ باری تعالیٰ ان سے پاک ہیں۔

✿ مزاج بمعنیٰ آمیزش، چند متضاد کیفیات کے ملانے سے ایک معتدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی کا نام مزاج ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم کسی مکان میں متمکن نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَا يَتَمَكَّنُ فِيْ مَكَانٍ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍ فِيْ اٰخَرَ مُتَوَهَّمٍ اَوْ مُتَحَقَّقٍ يُسَمُّوْنَهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدَ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْ بِنَفْسِهٖ عِنْدَ الْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ وَاللّٰهُ

تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمِقْدَارِ لِاسْتِلْزَامِہٖ التَّجَزِّیَ فَاِنْ قِیْلَ الْجَوْھَرُ الْفَرْدُ مُتَحَیِّزٌ وَلَا بُعْدَ فِیْہِ وَاِلَّا لَکَانَ مُتَجَزِّیًا قُلْنَا الْمُتَمَکِّنُ اَخَصُّ مِنَ الْمُتَحَیِّزِ لِاَنَّ الْحَیِّزَ ھُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَھَّمُ الَّذِیْ یَشْغَلُہٗ شَیْءٌ مُمْتَدٌّ اَوْ غَیْرُ مُمْتَدٍّ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ہے ایک بُعد کے دوسرے بُعد کے اندر سرایت کرنے سے وہ دوسرا بُعد متوہم ہو عندالمتکلمین یا متحقق ہو عندالفلاسفہ یہ حضرات اس بعد زمانی کا نام مکان رکھتے ہیں اور بُعد مراد ہے اس امتداد سے جو جسم کیساتھ قائم ہے یا بذاتِ خود قائم ہے ان لوگوں کے نزدیک جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے تجزی کو پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس میں بُعد نہیں ہے ورنہ تو وہ متجزی ہوتا ہم کہیں گے کہ متمکن متحیز سے اخص ہے اسلئے کہ چیز وہ فراغ متوھم ہے جس کو کوئی شے پُر کرے ممتد ہو وہ یا غیر ممتد۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایَتَمَکَّنُ فِیْ مَکَانٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی تیرھویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے۔

لِاَنَّ التَّمَکُّنَ عِبَارَۃٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کے مکان میں متمکن نہ ہونے کی دلیل کو بیان کرنا ہے۔ لیکن قبل از دلیل چار باتوں کو بطورِ تمہید جاننا ضروری ہے۔

1: بعد وامتداد کی تعریف: بعد وامتداد (طول، عرض، عمق) اس عرض کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم رہتا ہے اور جسم کی حقیقت سے زائد ہوتا ہے اس امتداد کو بعد عرضی، جسم تعلیمی، مقدار اور بعد نامی کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے یہ بعد اور امتداد جسم کی حقیقت سے زائد اس لئے ہوتا ہے کہ مثلاً موم کو لیا جائے اس موم کو اگر گول کر لیا جائے تو یہ موم جسم ہے اور گول ہونا بعد ہے اب اگر اس کو مربع کر لیا جائے تو پہلا امتداد ختم ہو جائیگا اور دوسرا شروع ہو جائیگا تو دیکھیں یہ امتداد ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوا اور جسم اپنی حالت پر قائم ہے تو معلوم ہوا کہ بعد وامتداد جسم سے زائد ہوتا ہے متکلمین اس بعد کو موہوم سے تعبیر کرتے ہیں اور فلاسفہ اس بعد کو متحقق مانتے ہیں۔

2: مکان کی تعریف: مکان کی تعریف میں اقوال ثلاثہ معتبر ہیں۔

(ا) پہلا قول افلاطون کا ہے ان کے ہاں مکان اس بعد مجرد عن المادہ کا نام ہے کہ جس میں جسم تداخل اور سرایت کرتا ہو اور اگر جسم اس کو مشغول نہ کرے تو اس کو خلاء کہتے ہیں مثلاً تالاب کے اندر ایک بعد ہے جس پر تالاب کی اطراف نے احاطہ کیا ہوا ہوتا ہے یہ بعد ہوا سے بھرا ہوتا ہے، جب اس میں پانی داخل ہو جاتا ہے تو ہوا نکل جاتی ہے اور پانی اس بعد کو پُر کر دیتا ہے دونوں صورتوں میں یہ بعد اپنی حالت پر قائم ہے فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی صورت یہ بعد ہوا کے ساتھ مشغول تھا اور دوسری

صورت میں پانی نے اس بعد کو پر کردیا ہے چونکہ یہ بعد مادہ سے مجرد ہے اس لئے اس بعد کو مجرد عن المادہ کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول متکلمین کا ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ مکان بعدِ موہومی کا نام ہے اور خارج میں اس کا تحقق نہیں ہے یہ مذہب افلاطون کے مذہب کی طرح ہے لیکن فرق اتنا ہے کہ یہ بعد کو موہومی قرار دیتے ہیں۔

(۳) تیسرا قول ارسطو کا ہے ارسطو کے نزدیک مکان جسم حاوی کی اس سطحِ باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطحِ ظاہر سے مس کررہی ہو یعنی جسم حاوی اور جسم محوی کے جائے اتصال کو مکان کہا جاتا ہے مثلاً گلاس کے اندر اس حصہ کو مکان کہتے ہیں جو کہ جسم محوی یعنی پانی کو مس کررہی ہے۔

3: خلا کی تعریف: خلاء اس جگہ کو کہتے ہیں کہ جس جگہ کو کسی جسم نے مشغول نہ کیا ہو، پھر اس امر میں اختلاف ہے کہ جہان میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں؟۔

4: تمکن اور تحیز میں فرق: تمکن یہ ہے کہ کوئی ممتد شے خلا کو پر کردے، اور تحیز یہ ہے کہ کوئی ممتد چیز یا غیر ممتد چیز خلاء کو پر کردے۔ ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے تمکن اخص مطلق ہے اور تحیز اعم مطلق ہے جہاں تمکن ہوگا وہاں تحیز بھی ہوگا جیسے جسم یہ متحیز بھی ہے متمکن بھی ہے لیکن جوہر فرد یہ متحیز تو ہے لیکن متمکن نہیں کیونکہ اس میں بعد وامتداد نہیں جس میں امتداد نہ ہو وہ متمکن نہیں ہوتی۔

۞ ان امورِ اربعہ کو جان لینے کے بعد دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متمکن اس لئے نہیں ہے کہ تمکن اس کو کہا جاتا ہے کہ ایک بعد دوسرے بعد میں سرایت کرے خواہ یہ بعد موہومی ہو جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے یا متحقق ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے تو تمکن کی اس تعریف کی بناء پر متمکن وہ ہوگا جس کے بعد، امتداد اور مقدار ہوں جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہیں، کیونکہ امتداد اور مقدار قابل تجزی ہوتے ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ قابل تجزی نہیں ہیں پس اس لئے ذاتِ باری تعالیٰ متمکن نہیں ہیں۔

وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعد کی دو قسمیں بیان کرنی ہیں کہ ایک وہ بعد ہے کہ جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس بعد کو بعد عرض، امتداد، مقدار اور بعد مادی کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا وہ بعد ہے جو کہ قائم بالذات ہوتا ہے اس بعد کو اگر جسم پر نہ کیا ہو تو اس بعد کو خلا اور مکان کہتے ہیں۔

فَإِنْ قِيلَ الْجَوْهَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض وجواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾ تمکن کی مذکورہ تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ متمکن ومتحیز وہ ہوگا جس کے لئے بعد ہو حالانکہ جوہر فرد متحیز ہے اور اس کا کوئی بعد نہیں ہے کیونکہ اگر جوہر فرد کے لئے بعد مانا جائے تو جوہر کا متجزی ہونا لازم آئیگا۔

﴿جواب﴾ آپ نے متمکن ومتحیز کو ایک ہی شے سمجھا ہے حالانکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، متمکن اخص ہے اور متحیز اعم ہے، متمکن کے لئے ذی بعد ہونا ضروری ہے یعنی متمکن امر ممتد ہوگا اور متحیز ممتد اور غیر ممتد دونوں ہوسکتا ہے، کیونکہ متحیز حیز میں ہوتا ہے اور حیز اس خلاء کو کہا جاتا ہے جسے امر ممتد یا امر غیر ممتد نے پر کیا ہو، لہٰذا جوہر فرد متحیز تو ہے لیکن متمکن نہیں

ہے، جب جوہر فرد متمکن نہیں تو آپ کا اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ آپ کا اعتراض تو اس بناء پر تھا کہ جو ہر فرد متمکن ہے اور متمکن و متحیز دونوں ایک ہی چیز ہیں، الغرض جوہر فرد متحیز تو ہے لیکن متمکن نہیں اور متحیز کے لئے ذی بعد ہونا ضروری نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم متحیز نہیں ہے

﴿عبارت﴾: فَمَاذُكِرَ دَلِيْلٌ عَلٰى عَدَمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ وَاَمَّاالدَّلِيْلُ عَلٰى عَدَمِ التَّحَيُّزِفَهُوَ اَنَّهٗ لَوْتَحَيَّزَ فَاِمَّافِي الْاَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ اَوْلَافَيَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَاَيْضًا اِمَّااَنْ يُّسَاوِيَ الْحَيِّزَ اَوْيَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مُتَنَاهِيًا اَوْيَزِيْدَعَلَيْهِ فَيَكُوْنُ مُتَجَزِّيًا وَاِذَالَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِيْ جِهَةٍ لَاعِلْوٍ وَلَاسِفْلٍ وَلَاغَيْرِهِمَا لِاَنَّهَا اِمَّاحُدُوْدٌ وَاَطْرَافٌ لِلْاَمْكِنَةِ اَوْنَفْسُ الْاَمْكِنَةِ بِاعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَةِ اِلٰى شَيْءٍ

﴿ترجمہ﴾: جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ اللہ کے کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر دلیل ہے اور بہر حال عدم تحیز کی دلیل پس وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہو تو وہ یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں یعنی ازل میں متحیز نہ ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا اور نیز اللہ تعالیٰ یا تو حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہوگا یا حیز سے زائد ہوگا تو وہ متحیزی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو وہ کسی جہت میں نہ ہوگا نہ اوپر کی جہت مین اور نہ پستی کی اور نہ ان دونوں کے غیر میں اسلئے کہ جہات یا تو امکنہ کی حدود و اطراف ہیں یا نفس امکنہ ہیں اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے دوسری شے کی جانب لحاظ کرتے ہوئے۔

﴿تشریح﴾

وَاَمَّاالدَّلِيْلُ عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل دینا ہے کہ صانع عالم متحیز نہیں ہے۔

1: اگر باری تعالیٰ کے لئے حیز ہو تو یہ حیز دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ ازل سے ہوگا یا ازل سے نہیں ہوگا، اگر ازل سے ہو تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے، کیونکہ اس سے تعددِ قدماء لازم آئیگا اور اگر ازل سے نہ ہو تو پھر حیز حادث ہوگا اور باری تعالیٰ کے محل کا حادث ہونا لازم آئیگا اور جو چیز محل حادث ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ اس سے مبراء و منزاء ہیں،

2: اگر باری تعالیٰ متحیز ہوں تو تین حال سے خالی نہیں، باری تعالیٰ حیز کے مساوی ہونگے، یا ناقص ہونگے، یا زیادہ ہونگے، پہلی دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے اور اگر حیز سے کچھ زائد ہوں تو اس سے باری تعالیٰ کا متجزی ہونا لازم آئیگا کہ کچھ متحیز ہیں اور کچھ متحیز نہیں حالانکہ یہ باطل ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کا متحیز ہونا باطل ہوا۔

وَاِذَالَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جیسے ذات باری تعالیٰ مترکب و متمکن اور متحیز نہیں ہے ویسے ہی اس کی کوئی جہت بھی تو نہیں ہے تو پھر

مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کی نفی کیوں نہیں کی؟

﴿جواب﴾: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ذاتِ باری تعالیٰ متمکن نہیں ہوسکتی یعنی اس کا کسی مکان سے کوئی تعلق نہیں ،جبکہ جہات ! فلاسفہ کے نزدیک امکنہ کی حدود اور اطراف ہیں اور متکلمین کے نزدیک نفس امکنہ ہی جہات ہیں تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے ہی تعلق نہیں تو متعلقاتِ مکان سے بھی اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا لہٰذا وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہوگا۔

﴿نوٹ﴾: ذات باری تعالیٰ کی صفات جان لینے کے بعد بدعقیدہ لوگوں کو سوچنا چاہیئے جو بات بات پر شرک کا فتویٰ جڑتے ہیں کہ شرک تو تب ہوتا جب ہم ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات کی طرح آقائے دو جہاں ﷺ کی صفات قرار دیتے ، حالانکہ ہم تو حضور ﷺ کی جس قدر بھی صفات اور اوصاف بیان کرلیں آخر میں یہ ضرور کہتے ہیں کہ حضور متمکن و متحیز اور مخلوق و عبد ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانعِ عالم پر زمانہ جاری نہیں ہوتا

﴿عبارت﴾: وَلَایَجْرِیْ عَلَیْهِ زَمَانٌ لِاَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَدِّدٍ یُقَدَّرُ بِهٖ مُتَجَدِّدٌ اٰخَرُ وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الْحَرْکَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ وَاعْلَمْ اَنَّ مَاذَکَرَهٗ فِی التَّنْزِیْهَاتِ بَعْضُهٗ یُغْنِیْ عَنِ الْبَعْضِ اِلَّا اَنَّهٗ حَاوَلَ التَّفْصِیْلَ وَالتَّوْضِیْحَ قَضَاءً لِّحَقِّ الْوَاجِبِ فِیْ بَابِ التَّنْزِیْهِ وَرَدًّا عَلَی الْمُشَبِّهَةِ الْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْیَانِ بِاَبْلَغِ وَجْهٍ وَاٰکَدِهٖ فَلَمْ یُبَالِ بِتَکْرِیْرِ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِیْحِ بِمَاعُلِمَ بِطَرِیْقِ الْاِلْتِزَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اسلئے کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے اس متجدد (امر متغیر) سے جس سے دوسرے متجدد (امر متغیر) کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک زمانہ حرکت کی مقدار کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔اور جان لیں کہ جن صفات کو مصنف علیہ الرحمۃ نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کردیتی ہیں مگر تحقیق مصنف علیہ الرحمۃ نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا باب تنزیہ میں واجب تعالیٰ کے حق کو پورا کرنے کی غرض سے اور فرقہ مشبہہ اور مجسمہ اور ضلال و سرکشی کے تمام فرقوں پر بلیغ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے تو انھوں نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کی پراواہ نہیں کی ،اور ان چیزوں کی تصریح کرنے میں کوئی پرواہ نہیں کی جو کہ التزامی طریقہ سے معلوم ہوچکی تھیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایَجْرِیْ عَلَیْهِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ سے زمان کی نفی کرنی ہے۔

لِاَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ (صانع عالم پر زمانہ جاری نہیں ہوتا) پر دلیل دینا ہے کہ زمانہ ہمارے ہاں اس امر متجدد کو کہتے ہیں جس سے دوسرے امر متجدد کا اندازہ کیا جائے مثلاً سیکنڈ سے گھنٹوں کا اندازہ کیا جاتا ہے اور گھنٹوں سے دنوں کا اندازہ کیا جاتا ہے اور دنوں سے مہینوں کا اندازہ کیا جاتا اور مہینوں سے سال کا اندازہ کیا

جاتا اور سالوں سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے۔اور فلاسفہ کے ہاں زمانہ مقدارِ حرکت کا نام ہے جبکہ ذات باری تعالیٰ تجدد اور مقدار سے منزہ اور پاک ہیں اس لئے ذات باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّ مَاذَكَرَهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے جن صفات سلبیہ کو ذکر کیا ہے ان میں تکرار بھی ہے اور بعض صفات کی نفی دیگر بعض صفات کی نفی کو مستلزم ہے وہ اس طرح کہ متجزی اور متبعض مترادف ہے تو جب **لیس بمتجزی** کہا تو **لا متبعض** کی ضرورت نہیں تھی اسی طرح جسم کی نفی مستلزم ہے جوہریت کی نفی کو کیونکہ جسم کل ہے اور جوہر جزء ہے اور نفی کل مستلزم ہوتی ہے نفی جزء کو تو جب جسم کی نفی ہوئی تو جوہریت کی نفی کی ضرورت نہیں تھی ،اس طرح جسم کی نفی شکل وصورت اور کیفیت وغیرہ کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ شکل وصورت کیفیت محدود جسم کے خواص میں سے ہے۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے مکرر الفاظ اس لئے لائے ہیں تاکہ باب تنزیہ میں ذات باری کا پورا حق ادا کیا جائے اور فرق ضالہ خصوصاً مجسمہ،مشبہہ پر اکمل طریقہ سے رد کیا جا سکے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے الفاظ مترادفہ ذکر کئے ہیں اور جن صفات کی نفی کا علم بطریق التزام معلوم ہوا تھا ان کی دوبارہ تصریح کردی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مشائخؒ کے کمزور دلائل

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اَنَّ مَبْنٰى التَّنْزِيْهِ عَمَّاذُكِرَتْ عَلٰى اَنَّهَاتُنَافِىْ وُجُوْبَ الْوُجُوْدِ لِمَافِيْهَامِنْ شَائِبَةِ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْكَانِ عَلٰى مَااَشَرْنَااِلَيْهِ لَاعَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّ مَعْنَى الْعَرْضِ بِحَسْبِ اللُّغَةِمَايَمْتَنِعُ بَقَائُهٗ وَمَعْنَى الْجَوْهَرِمَايَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهٗ وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَايَتَرَكَّبُ هُوَعَنْ غَيْرِهٖ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَااَجْسَمُ مِنْ ذَالِكَ وَاَنَّ الْوَاجِبَ لَوْتَرَكَّبَ اَجْزَائُهٗ اِمَّااَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُالْوَاجِبِ اَوْلَافَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَالْحُدُوْثُ

﴿ترجمہ﴾: پھر تحقیق کہ مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ صفات مذکورہ وجوب الوجود کے منافی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب مشائخ گئے ہیں۔یعنی یہ کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے مایمتنع بقاؤہٗ کے ہیں یعنی جس کی بقاء ممتنع ہو۔اور جوہر کے معنی یہ ہیں کہ اس سے اس کا غیر مرکب ہو۔اور جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو کمال کی صفت سے متصف ہوں گے تو واجب کا تعدد لازم آئے گا یا نہیں یعنی کمال کی صفت سے متصف نہ ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اَنَّ مَبْنٰى التَّنْزِيْه الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ماقبل میں جتنی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ اور تقدیس بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے سے، جسم ہونے سے، جوہر ہونے سے، صورت وشکل والا ہونے سے، محدود اور متناہی ہونے سے زمان اور مکان میں ہونے سے ان تمام سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں، مشائخ علیہم الرحمۃ نے ذاتِ باری تعالیٰ سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے کیونکہ وہ دلائل کمزور ہیں۔

لَاعَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الخ: یہ شارح علیہ الرحمۃ کے قول عَلٰى اَنَّهَاتُنَافِي پر معطوف ہے اور کلمہ ما سے مراد دلائل ہیں۔

اَنَّ مَعْنٰى الْعَرْض الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرض اس لئے نہیں کہ عرض کی بقاء ممتنع ہوتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ بقاء ضروری ہے یہ دلیل مشائخ اس لئے کمزور اور ضعیف ہے کہ مخالف کہہ سکتا ہے کہ عرض کی وہ تعریف نہیں جسے مشائخ نے ذکر کیا ہے بلکہ عرض کی تعریف یہ ہے کہ جو قائم بالذات نہ ہو خواہ اس کی بقاء ممتنع ہو یا نہ ہو۔

وَمَعْنٰى الْجَوْهَر الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ اس لئے جوہر نہیں کہ جوہر اسے کہتے ہیں جس سے غیر مرکب ہو یعنی جوہر غیر کے لئے جزء بنتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی کی جزء نہیں ہے۔ یہ دلیل اس لئے ضعیف ہے کہ جوہر کا معنیٰ قائم بالذات ہے وہ معنیٰ نہیں جسے مشائخ نے دلیل بنا کر ذکر کیا ہے۔

وَمَعْنٰى الْجِسْمِ مَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ جسم اس لئے نہیں جسم اس کو کہتے ہیں جو غیر سے مرکب ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے **هذا اجسم من الاخر** یہ اس وقت بولا جاتا ہے کہ جب ایک جسم کے اجزاء دوسرے جسم کے اجزاء سے زائد ہوں اور اس معنیٰ کے اعتبار سے جسم کا مرکب ہونا ضروری ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ مرکب نہیں لہٰذا وہ جسم بھی نہیں ہے، یہ دلیل اس لئے ضعیف ہے کہ کا معنیٰ قائم بالذات ہے وہ معنیٰ نہیں جسے مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

وَاَنَّ الْوَاجِبَ لَوْتَرَكَّبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ اگر باری تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہو تو تمام اجزاء یا تو صفاتِ کمال سے متصف ہونگے، یا متصف نہیں ہونگے اور یہ دونوں صورتیں ہی باطل ہیں، پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ صفاتِ کمال میں سے سب سے بڑی صفت وجوب ہے لہٰذا یہ اجزاء وجوب سے متصف ہونگے تو اس صورت میں تعددِ وجباء لازم آئیگا اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب بعض صفات کے ساتھ متصف ہو اور بعض صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ میں نقص لازم آئیگا

اور نقص مستلزم ہے حدوث کو جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ اس سے مبرا ومنزہ ہیں پس جب دونوں صورتیں ہی باطل ہوئیں تو ذاتِ باری تعالیٰ کا مرکب ہونا بھی باطل ہوا اس دلیل میں ضعف یہ ہے کہ اتصاف ! اجزاء کا خاصہ نہیں ہے بلکہ مجموعہ کا خاصہ ہے جبکہ مشائخ نے اتصاف کو اجزاء کا خاصہ بنادیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

باری تعالیٰ ذی شکل وصورت، ذی مقدار اور ذی کیفیت بھی نہیں

﴿عبارت﴾: وَاَیْضًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ عَلٰی جَمِیْعِ الصُّوَرِ وَالْاَشْکَالِ وَالْمَقَادِیْرِ وَالْکَیْفِیَّاتِ فَیَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْاَضْدَادِ اَوْعَلٰی بَعْضِهَا وَهِیَ مُسْتَوِیَةُ الْاَقْدَامِ فِیْ اِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِیْ عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَیْهِ فَیَفْتَقِرُ اِلٰی مُخَصِّصٍ وَیَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَیْرِ فَیَکُوْنُ حَادِثًا بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ فَاِنَّهَا صِفَاتُ کَمَالٍ تَدُلُّ الْمُحْدَثَاتُ عَلٰی ثُبُوْتِهَا وَاَضْدَادُهَا صِفَاتُ نُقْصَانٍ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلٰی ثُبُوْتِهَا لِاَنَّهَا تَمَسُّکَاتٌ ضَعِیْفَةٌ تُوَهِّنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِیْنَ وَتُوَسِّعُ مَجَالَ الطَّاعِنِیْنَ زَعْمًا مِّنْهُمْ اَنَّ تِلْکَ الْمَطَالِبَ الْعَالِیَةَ مَبْنِیَّةٌ عَلٰی اَمْثَالِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ الْوَاهِیَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور نیز واجب یا تو تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر وکیفیات پر ہوگا تو اضداد کا اجماع لازم آئے گا یا بعض پر ہوگا حالانکہ یہ تمام صفات مرتبہ میں برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں تو وہ کسی مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو وہ حادث ہوگا بخلاف علم وقدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات (ممکنات) ان کے ثبوت پر دال ہیں اور ان کی اضداد (بہرہ پن، اندھاپن) صفاتِ نقصان ہیں جن کے ثبوت پر محدثات (ممکنات) کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ تنزیہ کی بنیاد مشائخ کی مذکورہ دلیلوں پر نہیں ہے اسلئے کہ یہ کمزور دلیلیں ہیں جو طالبین کے عقائد کو ضعیف کرتی ہیں اور طعنہ زنوں کے راستوں کو وسیع کرتی ہے ان کی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ ان کمزور شبہات کے مثلوں پر مبنی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاَیْضًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مشائخ کی وہ دلیل دینا ہے جو کہ مشائخ نے مشترکہ طور پر تین تنزیہات پر قائم کی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ذی شکل وصورت نہیں، ذی مقدار اور ذی کیفیت بھی نہیں، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہونگے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہونگے یا ان میں سے بعض کے ساتھ، پہلی صورت میں اجتماع اضداد لازم آئیگا کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کہ وہ حسن صورت اور بدصورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً سفید بھی ہو اور کالا بھی ہو اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری صورت

میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اوغیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ تمام اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورتِ ثبوت مفیدِ مدح ہونے میں اور بصورتِ عدم ثبوت مفیدِ نقص ہونے میں برابر ہیں، نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کرتے، لہٰذا جب باری تعالیٰ بعض صفات کے ساتھ متصف ہونگے اور بعض صفات کے ساتھ متصف نہیں ہونگے تو یا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی یا کسی مرجح کو ماننا لازم آئیگا، ترجیح بلا مرجح جائز نہیں اور مرجح ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آتا ہے پس جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو ذاتِ باری تعالیٰ کا ان صفات کے ساتھ متصف ہونا بھی باطل ہوگا۔

❁ اس دلیل میں کمزوری یہ ہے کہ کوئی مخالف کہہ سکتا ہے کہ مخصص خود باری تعالیٰ ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت ہونا لازم نہیں آئیگا۔

بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ اشکال، کیفیات کیساتھ اتصاف اگر مرجح کے بغیر ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی، اور اگر مرجح کی وجہ سے ہو تو ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا یہ خرابی تو صفاتِ ثبوتیہ میں بھی پیش آتی ہے کیونکہ آپ علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ صفات ثابت کرتے ہیں ان صفات کی اضداد کو ثابت نہیں کرتے ہیں، تو ان صفات کے ساتھ اتصاف یا تو بغیر مرجح کے ہوگا یا مرجح کی وجہ سے ہوگا اگر بغیر مرجح کے ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی او اگر مرجح کی وجہ سے ہو تو ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ احتیاجی سے پاک ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں کسی مخصص کی ضرورت نہیں جہاں کا انوکھا انداز ہی اس بات پر دال ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہیں اور ان کی اضداد کے ساتھ یعنی جہل، عجز، موت وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہیں، اور ممکناتِ عالم ذاتِ باری تعالیٰ کے ان کی اضداد کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت نہیں کر رہے پس اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا کسی مخصص و مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم نہیں آرہا۔

لِاَنَّهَا تَمَسُّكَاتٌ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ان تنزیہات کا مدار ان دلائل پر نہ رکھا جائے کیونکہ یہ بہت کمزور ہیں اس سے مزید شکوک و شبہات پیدا ہونگے اور یہ طلبہ کے عقائد کو مزید کمزور کر دینگے اور تنقید و طعن کرنے والوں تنقید و طعن کا مزید موقع مل جائیگا کہ دعوے اتنے اونچے اور دلائل اتنے کمزور ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فرقۂ مجسمہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالصُّوْرَةِ وَالْجَوَارِحِ وَبِاَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ فُرِضَا لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالْاٰخَرِ مُمَاسًّا لَّهٗ اَوْ مُنْفَصِلًا عَنْهُ مُبَايِنًا فِي الْجِهَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى

لَيْسَ حَالًّا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ فَيَكُوْنُ مُبَايِنًا لِلْعَالَمِ فِيْ جِهَةٍ فَيَتَحَيَّزُ فَيَكُوْنُ جِسْمًا اَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا اَمُتَنَاهِيًا

﴿ترجمہ﴾: وراستدلال کیا ہے فریق مخالف نے ان نصوص ظاہرہ سے جو جہت اور جسمیت اور صورت و جوارح کے متعلق وارد ہیں اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر دو موجود جن کو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل ہو اس سے مس کر رہا ہو یا اس سے جدا ہو اس سے جہت کے اندر مبائن ہو حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ نہ عالم کے لئے حال ہے اور نہ محل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو وہ متحیز ہوگا پھر وہ جسم ہوگا یا جسم کا جزء جو مصور متناہی ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالنُّصُوْصِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقۂ مجسمہ کا بیان کرنا ہے جو کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جسم ہے وہ اس بات کا دلیل نقلی اور دلیل عقلی سے استدلال کرتے ہیں۔

دلیلِ نقلی : فرقۂ مجسمہ کہتا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ایک جہت میں ہے، کیونکہ قرآن مجید کا ظاہر اسی پر شاہد ہے **الرحمن علی العرش استوی**، دوسرے مقام پر ہے **ید الله فوق ایدیهم**، اسی طرح ایک عورت! آقائے دوجہاں ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوئی تو حضور ﷺ نے اس سے پوچھا کہ اللہ کہاں ہے؟ تو اس عورت نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، تو آقائے دوجہاں ﷺ نے اس کے ایمان کی تصدیق فرمائی، اسی طرح ایک حدیثِ پاک میں ہے **ان الله ینزل الی سماء الدنیا** الغرض وہ ان نصوص ظاہرہ سے دلائل پکڑتے ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جہت، صورت اور جوارح ثابت کرتے ہیں۔

دلیلِ عقلی : جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہونگے خواہ یہ اتصال بایں معنیٰ ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف ایک دوسرے سے ملے ہوں یا بایں معنیٰ ایک کا دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہونگے جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہونگے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا اس طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود عالم اور دوسرا باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دو احتمال ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کرنے والے ہیں اور نہ ہی عالم کا محل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو کیونکہ حلول حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں لہٰذا دوسری صورت متعین ہوگئی، کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہونگے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے لہٰذا باری تعالیٰ متحیز ہونگے اور متحیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جو ہر فرد ہوتا ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ جسم یا جو ہر فرد ہوگی اور جسم کے لئے شکل وصورت، مقدار و کیفیت اور متناہی ہونا لازم آتا ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ بھی مصور و مشکل، محدود و متناہی ہوگا الغرض ان دلائل سے ثابت ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ ثابت ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فرقۂ مجسمہ کو جواب

﴿عبارت﴾: وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ وَهْمٌ مَحْضٌ وَحُكْمٌ عَلٰى غَيْرِ الْمَحْسُوْسِ بِاَحْكَامِ الْمَحْسُوْسِ وَالْاَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيْهَاتِ فَيَجِبُ اَنْ يُّفَوَّضَ عِلْمُ النُّصُوْصِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى مَاهُوَدَأْبُ السَّلْفِ اِيْثَارًالِّلطَّرِيْقِ الْاَسْلَمِ اَوْ يُأَوَّلَ بِتَأْوِيْلَاتٍ صَحِيْحَةٍ عَلٰى مَااخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ دَفْعًالِّمَطَاعِنِ الْجَاهِلِيْنَ وَجَذْبًالِّضَبْعِ الْقَاصِرِيْنَ سُلُوْكًالِلسَّبِيْلِ الْاَحْكَمِ

﴿ترجمہ﴾: اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور محسوس پر غیر محسوس کا حکم لگانا ہے حالانکہ دلائل قطعیہ تنزیہات پر قائم ہیں پس واجب ہے نصوص کا علم اللہ کی طرف سپرد کیا جائے اس طریقہ پر جو سلف کا طریقہ ہے محفوظ راستے کو ترجیح دیتے ہوئے یا ان نصوص کی صحیح تاویل کی جائیگی اس طریقہ پر کہ جس کو متاخرین نے پسند کیا ہے جہلاء کے اعتراضات کو ختم کرنے کے لئے اور کمزور مسلمانوں کے بازوؤں کو تھامنے کے لئے مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْجَوَابُ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فریق مخالف کی دلیل عقلی ونقلی کا جواب دینا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب: دو موجودین کا اس طور پر فرض کرنا کہ ان کے درمیان اتصال ہوگا یا انفصال ہوگا یہ سب توہمات ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں، یہ غیر محسوس (ذاتِ باری تعالیٰ) پر محسوس (عالم) کا حکم لگانا ہے جو کہ ناجائز ہے کیونکہ قیاس الغائب علی الشاہد کے قبیل سے ہے اور قیاس الغائب علی الشاہد ناجائز وباطل ہے۔

دلائل نقلیہ کا جواب: یہ ہے کہ یہ بات علی الاتفاق مسلمہ ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ کسی ایسے معنیٰ پر دلالت کررہے ہوں جو خلافِ عقل ہوں تو ان نصوص کے ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہونگے، لہٰذا ان نصوص میں مذکورہ دو طریقے اختیار کئے جائیں گے۔

1: ان نصوص کے علم کو ہم اللہ کے حوالے کرتے ہیں جیسا کہ متشابہات کے بارے میں متقدمین کا مذہب ہے یعنی ہم مانتے ہیں کہ ان آیات ونصوص میں ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ید، جسم، صورت وغیرہ ثابت ہورہی ہیں، لیکن ان کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں، مگر اتنی بات بالکل مسلمہ ہے کہ ان کی شکل وصورت ہماری شکل وصورت جیسی نہیں ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ لیس کمثلہ شیء اور یہ طریقہ سلامتی والا طریقہ ہے اسی وجہ سے اس طریقہ کو اسلم کہا گیا ہے۔

2: دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم ان نصوص مین تاویلاتِ صحیحہ کرتے ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے چونکہ ان کے دور میں گمراہ فرقے اور فتنے پھیلنا شروع ہوگئے تھے، پس ان گمراہ کن فرقوں نے ظاہری نصوص سے استدلالات شروع کردیئے اور ضعیف الاعتقاد مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنا شروع کردیا، تو متاخرین نے ان نصوص میں تاویلات کو ضروری سمجھا تاکہ مخالفین کے استدلالات کے جوابات بھی ہوسکیں اور کمزور مسلمانوں کو راہِ راست پر لایا جاسکے، متاخرین نے ان نصوص میں جو تا

ویلات کی ہیں ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں۔

الرحمن علی العرش استوی:	میں استویٰ سے مراد غلبہ ہے۔
ید اللہ فوق ایدیھم:	میں ید سے مراد قوت وطاقت ہے۔
آسمان کی طرف اشارہ سے مراد:	قوتِ خداوندی ہے۔
ان اللہ ینزل الی سماء الدنیا:	میں ینزل سے مراد توجہ خاص ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صانع عالم کے مشابہہ کوئی نہیں

﴿عبارت﴾: **وَلَایُشْبِھُہٗ شَیْءٌ اَیْ لَایُمَاثِلُہٗ اَمَّااِذَااُرِیْدَ بِالْمُمَاثَلَةِ الْاِتِّحَادُ فِی الْحَقِیْقَةِ فَظَاھِرٌوَاَمَّااِذَا اُرِیْدَبِھَاکَوْنُ الشَّیْئَیْنِ بِحَیْثُ یَسُدُّاَحَدُھُمَامَسَدَّالْاٰخَرِاَیْ یَصْلُحُ کُلٌّ وَاحِدٍمِّنْھُمَالِمَایَصْلُحُ لَہٗ الْاٰخَرُفَلِاَنَّ شَیْئًامِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَایَسُدُّہٗ تَعَالٰی فِیْ شَیْءٍمِّنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَہٗ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَیْرِذٰلِکَ اَجَلُّ وَاَعْلٰی مِمَّافِی الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَیْثُ لَامُنَاسَبَةَ بَیْنَھُمَا**

﴿ترجمہ﴾: اور اس (ذاتِ باری تعالیٰ) کے کوئی چیز مشابہ نہیں ہے یعنی اس کا کوئی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے اتحاد فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب مماثلت سے دو چیزوں کا اس طریقہ پر ہونا مراد لیا جائے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقامی کر سکے یعنی ان دونوں میں ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھے جس کی دوسرا رکھتا ہے تو یہ اس لئے ممنوع ہے کہ موجودات میں سے کوئی شئی اس کے کسی اوصاف میں اسکی قائم مقامی نہیں کر سکتی اس لئے کہ اوصاف یعنی علم و قدرت وغیرہ اونچے اور اعلیٰ ہیں ان صفات سے جو مخلوقات میں ہیں اس طریقہ پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایُشْبِھُہٗ شَیْءٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی ایک اور صفتِ سلبیہ بیان کرنی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے مشابہہ کوئی چیز نہیں، شارح علیہ الرحمۃ نے مشابہہ کا معنیٰ مماثلت سے کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں، اور مماثلت کی شارح علیہ الرحمۃ نے دو تعریفیں کی ہیں، اور ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے کسی تعریف کے اعتبار سے بھی مماثلت ثابت نہیں۔

1: **اتحاد فی الحقیقۃ** یعنی اتحاد فی النوع: کہ دو چیزیں آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہوں اور ان میں فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخص کے ذریعے ہو۔ ذاتیات سے مراد جنس اور فصل ہے مثلاً زید اور عمرو آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہیں یعنی حیوان (جنس) اور ناطق (فصل) میں میں شریک ہیں مگر دونوں میں فرق عوارض اور تشخص کے اعتبار سے ہے کہ زید کی صورت الگ ہے اور عمرو کی صورت وشکل الگ ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی

کی ذاتیات میں شریک ہیں مثلاً اللہ کی ذاتی واجب الوجود ہے اب اگر کوئی اللہ کی مماثل ہوگا تو وہ واجب الوجود میں اللہ تعالیٰ کا شریک ہوگا تو اس صورت میں تعددِ وجباء لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے۔

2: **مماثلت کی دوسری تعریف** دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ہر ایک دوسری کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے یعنی ایک میں جس چیز کی صلاحیت و استعداد ہو دوسری میں اسی کی صلاحیت ہو، پس اگر مخلوق! ذاتِ باری تعالیٰ کی مماثل ہو تو لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ میں جس چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں مخلوق میں بھی اسی چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں حالانکہ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ مخلوق! اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں بھی مماثل نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

باری تعالیٰ اور مخلوق کی صفات میں کوئی مناسبت نہیں ہے

﴿عبارت﴾: قَالَ فِی الْبِدَایَةِ اِنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُوْدٌ وَعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُحْدَثٌ وَجَائِزُ الْوُجُوْدِ وَیَتَجَدَّدُ فِی کُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلّٰهِ تَعَالٰی لَکَانَ مَوْجُوْدًا وَصِفَةً قَدِیْمَةً وَوَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَدَائِمًا مِنَ الْاَزَلِ اِلَی الْاَبَدِ فَلَا یُمَاثِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ هٰذَا کَلَامُهٗ فَقَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ عِنْدَنَا اِنَّمَا یَثْبُتُ بِالْاِشْتِرَاكِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْصَافِ حَتّٰی لَوِ اخْتَلَفَا فِیْ وَصْفٍ وَّاحِدٍ اِنْتَفَتِ الْمُمَاثَلَةُ وَقَالَ الشَّیْخُ اَبُوالْمُعِیْنِ فِی التَّبْصِرَةِ اِنَّا نَجِدُ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا یَمْتَنِعُوْنَ مِنَ الْقَوْلِ بِاَنَّ زَیْدًا مِثْلٌ لِّعَمْرٍو فِی الْفِقْهِ اِذَا کَانَ یُسَاوِیْهِ فِیْهِ وَیَسُدُّ مَسَدَّهٗ فِیْ ذٰلِكَ الْبَابِ وَاِنْ کَانَتْ بَیْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوُجُوْهٍ کَثِیْرَةٍ وَمَا یَقُوْلُهُ الْاَشْعَرِیُّ مِنْ اَنَّهٗ لَا مُمَاثَلَةَ اِلَّا بِالْمُسَاوَاةِ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ وَاَرَادَ الْاِسْتِوَاءَ فِی الْکَیْلِ لَا غَیْرَ وَاِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَعَدَدُ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةُ وَالرَّخَاوَةُ وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا مُخَالَفَةَ لِاَنَّ مُرَادَ الْاَشْعَرِیِّ الْمُسَاوَاةُ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فِیْمَا بِهِ الْمُمَاثَلَةُ کَالْکَیْلِ مَثَلًا وَعَلٰی هٰذَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ کَلَامُ صَاحِبِ الْبِدَایَةِ اَیْضًا وَاِلَّا فَاِشْتِرَاكُ الشَّیْئَیْنِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْصَافِ وَمُسَاوَاتُهُمَا مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ یَرْفَعُ التَّعَدُّدَ فَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ

﴿ترجمہ﴾: صاحب بدایہ نے اپنی کتاب ہدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا (مخلوق کا) علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانہ میں بطریق تجدد آتا ہے تو اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت بنا کر ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت قدیمہ ہوگی اور واجب الوجود ہوگا اور ازل سے ابد تک دائمی ہوگا تو علم باری علم خلق کے کسی بھی اعتبار سے مماثل نہ ہوگا یہ ہے ان کا کلام۔ اور انھوں نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف کے اندر اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی وصف کے اندر مختلف ہو جائیں تو مماثلت منتفی ہو جائے گی۔ اور شیخ ابوالمعین علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب ''تبصرہ'' میں فرمایا کہ ہم پاتے ہیں وہم لغت کو کہ وہ یہ کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں

عمرو کے مساوی ہے اور اس باب میں اس کے قائم مقام ہوسکتا ہو اگر چہ ان دونوں کے درمیان بہت سی وجوہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔ اور وہ بات کہ اشعری جس کے قائل ہیں کہ مماثلت نہیں ہوسکتی مگر تمام وجوہ میں برابری کیساتھ یہ بات فاسد ہے اسلئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا الحنطه بالحنطة مثلا بمثل الحديث اور مراد استواء في الكيل ہے نہ کہ ۔۔۔ اور اگر چہ وزن متفاوت ہوجائے اور دونوں کا عدد متفاوت ہو اور سختی اور نرمی متفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجوہ ہے اس وصف میں جس میں مماثلت ہے جیسے کیل ہے اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کرلیا جائے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجوہ ان دونوں کی برابری تعدد ہی کو ختم کردے گی تو تماثل کیسے متصور ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ فِي الْبِدَايَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب بدایہ (علامہ نورالدین احمد بن محمود بخاری جو صابونی کے نام سے مشہور ہیں، جو کہ شاید صابن بناتے تھے یا صابن بیچتے تھے ان کی وفات 580 ہجری میں ہوئی) کے قول سے اپنے اس بات کی تائید پیش کرنی ہے کہ باری تعالیٰ اور مخلوق کی صفات میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

صاحبِ بدایہ نے اپنی کتاب ''البداية الكفاية'' میں علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم مخلوق بھی موجود ہے اور باری تعالیٰ کا علم بھی موجود ہے، مخلوق کا علم موجود ہوکر عرض ہے اور حادث و متغیر ہے بخلاف باری تعالیٰ کے علم کے وہ موجود ہوکر قدیم و ازلی ہے اس کا ثبوت ہمیشہ کے لئے ہے پس کوئی مناسبت نہیں ہے مخلوق کے علم اور باری تعالیٰ کے علم کے درمیان، پس صاحب بدایہ کے کلام سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مماثلت تب ہوگی کہ جب تمام اوصاف میں اشتراک ہو، کسی ایک وصف میں بھی مخالفت و اختلاف نہ ہوحتیٰ کہ ایک صفت میں بھی اختلاف ہوگیا تو مماثلت نہیں ہوگی اور باری تعالیٰ اور مخلوق کی صفات میں کوئی اشتراک نہیں ہے۔

وَقَالَ الشَّيْخُ اَبُوالْمُعِيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صاحب بدایہ کا کلام تو اس بات پر دال ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے جمیع اوصاف میں اشتراک ضروری ہے جبکہ شیخ ابو معین کی رائے یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے جمیع اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے بلکہ ایک وصف میں ہی اشتراک کافی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کہتے ہیں مثلاً زید اور عمرو یہ مساوی ہوں شکل وصورت اور قد وقامت میں اور دیگر تمام اوصاف مثلاً صرفی ہونا نحوی ہونا اس میں مخالف ہوں پھر بھی اہل لغت یہ کہہ دیتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان مماثلت ہے پس شیخ ابو معین کے کلام سے معلوم ہوا کہ دو چیزوں کے درمیاں مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے۔

۞ اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ تو یہ کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری ہے؟ جواب میں شیخ ابو معین کہتے ہیں کہ ابوالحسن کا یہ کہنا غلط ہے اس کی دلیل آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ گندم کی گندم کے بدلے میں بیع ہو تو یہ آپس میں کیل کے اعتبار سے مساوی ہوں، اب کہا جائیگا کہ دونوں میں

مماثلت ہے اگر چہ دیگر اوصاف مثلاً دانوں کی مقدار، سختی اور نرمی وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر دو چیزوں کے درمیان کسی ایک وصف میں اشتراک پایا جاتا ہے تو کہا جائیگا کہ یہ مماثل ہیں پس نتیجہ یہ نکلا کہ اس بات میں اختلاف ہوا کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے تمام صفات میں اشتراک ضروری ہے یا نہیں تو صاحبِ بدایہ اور ابوالحسن اشعری ؒ کے نزدیک تمام اوصاف میں اور شیخ ابو معینؒ کے نزدیک ایک وصف میں اشتراک ضروری ہے۔

وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا مُخَالَفَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ محاکمہ بیان کرنا ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ نے جو یہ کہا کہ من کل الوجوہ مساوات ضروری ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ تمام اوصاف میں اشتراک ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت ہے اس میں من کل الوجوہ مماثلت ہونی چاہیئے یعنی علی وجہ الکمال مساوات ہو تب مماثلت کا قول کرینگے اور یہی ہے صاحبِ بدایہ کے کلام کا، پس دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

نیز جمیع اوصاف میں اشتراک بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر جمیع اوصاف میں اشتراک ہو تو وحدت پیدا ہو جائیگی اور تعدد باقی نہیں رہیگا اور تماثل کے لئے ضروری ہے کہ چیزیں دو ہوں۔

OOO……OOO……OOO

ذاتِ باری تعالیٰ کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور فرق باطلہ کی تردید

﴿عبارت﴾: وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ شَيْءٌ لِاَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ اِلٰى مُخَصِّصٍ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَشُمُوْلِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَعَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلٰى اَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ وَالدَّهْرِيَّةُ اَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهٗ وَالنَّظَّامُ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْبَلْخِيُّ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس (ذاتِ باری تعالیٰ) کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے اسلئے کہ بعض جہل اور بعض چیزوں سے جہل اور بعض چیزوں سے عجز نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ، عموم علم اور شمول قدرت کو بیان کر رہی ہیں تو وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قادر ہے ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتا اور ایسی بات بھی نہیں کہ جیسے دہریہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور نہ ایسی بات ہے جیسے نظام کا خیال ہے کہ وہ جہل وقبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور نہ ہی ایسی بات ہے جیسا کہ بلخی کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں، اور نہ ایسی بات ہے جیسا کہ عامۃ المعتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہٖ مقدور العبد پر قادر نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایَخْرُجُ عَنْ عِلْمِہٖ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم سے کوئی شے خارج نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی شے خارج نہیں ہے۔

لِاَنَّ الْجَھْلَ بِالْبَعْضِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر پہلی دلیل بیان کرنی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اور قدرت تمام چیزوں پر نہ ہو تو ایسی صورت میں ذات باری تعالیٰ میں جہل اور عجز لازم آئیگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ جہل اور عجز سے پاک ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو محیط ہے۔

وَالْاِفْتِقَارُ اِلٰی مُخَصِّص الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر دوسری دلیل بیان کرنی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے علم اور قدرت کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے لہٰذا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض اشیاء کو نہ جاننا، اور بعض پر قدرت کا ہونا اور بعض پر قدرت کا نہ ہونا مرجح اور مخصص کا محتاج ہوگا لہٰذا اس مصورت میں ذاتِ باری تعالیٰ غیر کے تحت داخل ہو جائیگی اور ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا باطل ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت تمام اشیاء پر ہے۔

اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِیَّۃَ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر تیسری دلیل بیان کرنی ہے کہ نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شے کو محیط ہے اور اس کی قدرت ہر شے پر حاوی ہے جیسا کہ **ھُوَبِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ** اور **عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ** جیسی آیات مبارکہ اسی چیز پر دلالت کر رہی ہیں۔

لَاکَمَایَزْعَمُ الْفَلَاسِفَۃُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرق باطلہ کی تردید کرنی ہے جو کہ پانچ ہیں۔

1: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو صرف کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے کیونکہ جزئیات میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے، اب اگر ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جزئیات کا علم مانیں تو علمِ باری تعالیٰ میں بھی تغیر لازم آئیگا اور علم باری تعالیٰ میں تغیر وتبدل باطل ہے کیونکہ صفت میں تغیر کا وقوع ذات میں تغیر کے وقوع کو مستلزم ہوگا، جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ تغیر سے مبرا و منزہ ہیں۔

تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ یہ محض وہم ہے اس لئے کہ جو تغیر واقع ہوتا ہے وہ متعلقات میں واقع ہوتا ہے اور متعلقات کے تغیر کی وجہ سے باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا مثلاً ایک آئینہ کو لیجئے جب اس کے سامنے انسان آجاتا ہے تو اس میں انسان کی صورت آجاتی ہے اور جب گدھا آجائے تو گدھے کی صورت آجاتی ہے تو یہاں دیکھئے تغیر آئینے کے متعلقات میں آیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود آئینہ اور اس کی صفت میں بھی تغیر ہے۔

2: **ولا یقدر الخ:** سے فلاسفہ کا دوسرا قول بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، واحد سے صرف ایک چیز صادر ہوتی ہے نہ کہ زائد، ورنہ یہ توحید کے منافی ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا پھر اس نے دوسری عقل کو پیدا کیا پھر دوسری نے تیسری کو پیدا کیا اور تیسری نے چوتھی کو پیدا کیا حتیٰ کہ تاسع نے عاشر کو پیدا کیا اور یہ عقل عاشر فعال ہے اور متصرف ہے، تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ یہ بات بالکل غلط ہے کہ واحد سے امورِ کثیر کا صدور نہیں ہوتا بلکہ واحد سے امورِ کثیرہ کا صدور ممکن اور واقع ہے جیسے انسان واحد ہے اور اس سے بہت سے افعال صادر ہوتے ہیں۔

3: والد هرية الخ : دہریہ کے دوگروہ ہیں ایک گروہ کہتا ہے سارانظام خود بخود چل رہا ہے لوگ پیدا ہور ہے ہیں، مر رہے ہیں کوئی پیدا کرنے والا مارنے والا نہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ صانع عالم تو ہے مگراس کا شریک ومعاون دہر (زمانہ) ہے یہاں یہی دوسرا گروہ مراد ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیونکہ علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہو تو ان دونوں کے درمیان مغایرت ہوتی ہے تو اب اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو تو پھر باری تعالیٰ اور ذات باری میں مغایرت ہوگی حالانکہ دونوں متحد ہیں متغایر نہیں۔ تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ عالم اور معلوم میں جس مغایرت کی بات آپ نے کی ہے یہ علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حضوری کا اور اللہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے یہ علم حضوری اور ذاتی ہے اسی طرح انسان کو بھی اپنی ذات کا علم ہے اور اس کا یہ علم حضوری ہے اگر چہ حادث ہے مگر یہاں بھی مغایرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، وہاں (باری تعالیٰ اور ذات باری تعالیٰ) مغایرت کیسے ضروری ہوگی۔

4: والنظام الخ یہ نظام معتزلی کا قول ہے (ان کا نام ابراہیم بن سیار ہے، یہ معتزلہ کا امام اور انکا مقتدا ہے ،معتزلہ کے کلام میں فلسفہ ملانے کی ذمہ داری اس نے اٹھائی تھی، ان کا وصال 231 ہجری میں ہوا) ان کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قبح کو پیدا کرنا دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے پیدا کرتے وقت یہ معلوم ہوگا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہیں ہوگا۔ اگر اول صورت ہو تو یہ شر ہے کیونکہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اس کو پیدا کر دیا اور اگر ثانی صورت ہو تو یہ جہل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہیں۔ تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ کسب قبیح تو قبیح ہے لیکن خلق قبیح ،قبیح نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی بری چیز کو پیدا کرنا برا نہیں وہ تو آزمائش کے لئے پیدا کرنا ہے لیکن اس کا حاصل کرنا برا ہے۔

5: والبلخي الخ یہ بلخی ابوالقاسم بلخی ہے، (ان کا نام عبداللہ بن احمد بن منصور الکعبی ہے اور ابوالقاسم کنیت ہے جو کہ بلخی اور خراسانی لقب سے مشہور ہیں، یہ معتزلہ کے امام اور ان کے ایک فرقہ کعبیہ کے رئیس تھے، ان کی ولادت 273ھ اور وفات 319 ہجری میں ہوئی) یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مثل مقدر والعبد پر قادر نہیں اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا ہے یا تو وہ طاعت ہوتا ہے یا معصیت ہوتا ہے یا عبث ہوتا ہے اور یہ تینوں افعال ہی ذات باری تعالیٰ کی شایان شان نہیں ہیں۔

۞ متکلمین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب بندہ ان افعال کو بجالاتا ہے تو یہ کیفیات ظاہر ہو جاتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب اس کی نسبت ہو تو چونکہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے بلکہ وہ اغراض و دواعی سے منزہ ہے اس لئے مثل مقدورِ عبد بدون اغراض کے اس سے صدور ممکن ہے۔

وعامة المعتزلة: عام معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ورنہ تمانع لازم آیگا کہ باری تعالیٰ ایک فعل کا ارادہ کرینگے اور بندہ نہیں کریگا۔ اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ یہ محض وہم ہے، بندے کی قدرت مؤثر نہیں ہے بلکہ جو کچھ اللہ چاہتا ہوگا وہی ہوگا خواہ اس کو بندہ چاہتا ہو یا نہ چاہتا ہو لہٰذا تمانع واقع نہیں ہوسکتا، کیونکہ تمانع کے وقوع کے لئے دونوں طرف میں برابری ضروری ہے اور اللہ کے سامنے بندے کی حیثیت ہی کیا ہے؟

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صفات کا ثبوت اور معتزلہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَهٗ صِفَاتٌ لِمَا ثَبَتَ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالٰى عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ يَدُلُّ عَلٰى مَعْنًى زَائِدٍ عَلٰى مَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْكُلُّ اَلْفَاظًا مُتَرَادِفَةً وَاَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ يَقْتَضِيْ ثُبُوْتَ مَاخَذِ الْاِشْتِقَاقِ لَهٗ فَتَثْبُتُ لَهٗ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيٰوةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّهٗ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهٗ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهٗ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّهٗ مَحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اَسْوَدُ لَا سَوَادَ لَهٗ وَقَدْ نَطَقَتِ النُّصُوْصُ بِثُبُوْتِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ وَغَيْرِهِمَا وَدَلَّ صُدُوْرُ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ عَلٰى وُجُوْدِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ عَلٰى مُجَرَّدِ تَسْمِيَتِهٖ عَالِمًا وَقَادِرًا

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ کیلئے صفات ہیں، اسی وجہ سے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حی وغیرہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دال ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور یہ تمام کے تمام الفاظ مترادفہ نہیں ہیں اور کسی شئی پر اسمِ مشتق کا صدق اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس شے کے لئے ثابت ہے پس اس اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ علم اور قدرت اور حیات وغیرہ ثابت ہیں۔

ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ ایسا عالم ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایسا قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ تو ظاہراً محال ہے یہ تو ہمارے اس قول کی مانند ہے کہ وہ ایسا اسود ہے جس کیلئے سیاہی نہیں ہے حالانکہ نصوص ناطق ہیں اس کے علم وقدرت وغیرہ کے ثبوت پر اور مضبوط افعال کا صدور اس کے علم وقدرت کے وجود پر دال ہے نہ کہ محض عالم قادر نام رکھنے پر۔

﴿تشریح﴾:

"وَلَهٗ" خبر مقدم ہے اور "صِفَاتٌ" مبتداء مؤخر ہے اور تقدیم خبر حصر کیلئے ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ پر منحصر ہے البتہ مخلوق! اللہ کیساتھ ان صفات میں صرف اشتراک اسمی میں شریک ہے مثلاً علم اللہ تعالیٰ کیلئے بھی ثابت ہے اور مخلوق کیلئے بھی لیکن مخلوق کا علم حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم قدیم ہے۔ اور یہ بات بھی ذہن میں رکھیں کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد ہیں عین ذات باری تعالیٰ نہیں ہے اور معتزلہ کے نزدیک صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں صفات واجب الوجود کے مفہوم سے زائد نہیں ہیں۔

لِمَا ثَبَتَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات کے ثبوت پر دلیل پیش کرنی ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر ہیں اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ صفات واجب الوجود کے مفہوم سے زائد معانی پر دلالت کرتی ہیں اور تمام صفات الفاظ مترادفہ نہیں ہیں تو جب یہ صفات واجب الوجود کے مفہوم سے ایک زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں تو ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے علم، حیات، قدرت، سمع، بصر اور ان کے علاوہ دوسری صفات ثابت ہیں۔

وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات کے ثبوت پر دوسری دلیل کو بیان کرنا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز پر مشتق کیساتھ حکم لگایا جائے تو یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس چیز کیساتھ ماخذ اشتیاق قائم ہے مثلاً اسود اس کو کہا جاتا ہے جس کیساتھ سواد قائم ہوتو جب اللہ تعالیٰ عالم، قادر، سمیع، بصیر وغیرہ ہیں تو اس قاعدہ کے مطابق ازلی طور پر اللہ تعالیٰ کیساتھ علم ،قدرت، سمع، بصر وغیرہ دوسری صفات قائم ہوں گی۔

لَا كَمَايَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب پر رد کرنا ہے کہ صفات! ذات باری تعالیٰ سے ایک زائد معنی پر دلالت کرتی ہیں ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اس کیساتھ قائم نہیں ہے اور قادر ہے اور قدرت ان کیساتھ قائم نہیں ہے اسی طرح سمیع، بصیر ہے سمع اور بصر ان کیساتھ قائم نہیں ہیں۔

فَاِنَّهٗ مُحَالٌ ظَاهِرٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی اس بات (اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اس کیساتھ قائم نہیں ہے اور قادر ہے اور قدرت اس کیساتھ قائم نہیں ہے) کے بطلان کو بیان کرنا ہے...... شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی اس بات کا محال اور باطل ہونا ظاہر ہے جیسا کہ ہمارا یہ قول باطل ہے کہ یہ چیز کالی ہے اور کالا پن اس کیساتھ قائم نہیں ہے تو جس طرح ہمارا یہ قول "ھذا الشئی اسود و لا سواد له" (کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں) باطل ہے بالکل معتزلہ کا اسی طرح کہنا کہ "اللہ تعالیٰ عالم اور قار ہے لیکن علم اور قدرت وغیرہ اس کیساتھ قائم نہیں ہیں" بھی باطل ہے۔

وَقَدْنَطَقَتِ النُّصُوْصُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ پر رد کرنا ہے اور اس بات کو دلیل سے ثابت کرنا ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ کیساتھ قائم ہیں جس سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ نصوص ان صفات کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً ان اللہ علی کل شئی قدیر، ان اللہ کل شیءعلیم" یہ نصوص صفات کے ثبوت پر واضح دلائل ہیں اور عالم کا نرالہ اور محکم نظام بھی اس پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات، علم، حیات اور قدرت وغیرہ ثابت ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بعض لوگوں کی غلط فہمی اور مابہ النزاع صفات

﴿عبارت﴾: وَلَيْسَ النِّزَاعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِالَّتِيْ هِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَلَكَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِهٖ مَشَائِخُنَامِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَيٌّ وَلَهٗ حَيٰوةٌاَزَلِيَّةٌ لَيْسَتْ بِعَرْضٍ وَلَامُسْتَحِيْلِ الْبَقَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَالِمٌ وَلَهٗ عِلْمٌ اَزَلِيٌّ شَامِلٌ لَيْسَ بِعَرْضٍ وَلَامُسْتَحِيْلِ الْبَقَاءِ وَلَاضُرُوْرِيٌّ وَلَامُكْتَسَبٍ وَكَذَافِيْ سَائِرِ الصِّفَاتِ بَلِ النِّزَاعُ فِيْ اَنَّهٗ كَمَااَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّاعِلْمًاهُوَعَرْضٌ قَائِمٌ بِهٖ زَائِدٌعَلَيْهِ حَادِثٌ فَهَلْ لِلصَّانِعِ الْعَالَمِ عِلْمٌ هُوَصِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِهٖ زَائِدَةٌعَلَيْهِ وَكَذَاجَمِيْعُ الصِّفَاتِ فَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَزَعَمُوْااَنَّ صِفَاتِهٖ عَيْنُ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰى اَنَّ ذَاتَهٗ يُسَمّٰى بِاعْتِبَارِالتَّعَلُّقِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ عَالِمًاوَبِالْمَقْدُوْرَاتِ قَادِرًااِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَلَايَلْزَمُ تَكَثُّرٌفِي الذَّاتِ وَلَاتَعَدُّدٌفِي الْقُدَمَاءِ وَالْوَاجِبَاتِ وَالْجَوَابُ مَاسَبَقَ مِنْ اَنَّ الْمُسْتَحِيْلَ تَعَدُّدُالذَّوَاتِ الْقَدِيْمَةِ وَهُوَغَيْرُ لَازِمٍ

﴿ترجمہ﴾: اور اختلاف اس علم اور قدرت میں نہیں ہے، جو کہ من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہیں اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیوٰۃ ازلی ثابت ہے جو کہ نہ عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے ورنہ اللہ عالم ہے اور ان کیلئے علم ازلی ثابت ہے جو کہ ہر چیز پر محیط ہے نہ عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے نہ ضروری ہے اور نہ کسبی ہے اور اس طرح تمام صفات کے بارے میں۔ اور نزاع (جھگڑا) اس علم قدرت کے اندر نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات حادثہ کے ہے بوجہ اس کے کہ جس کی ہمارے مشائخ نے تصریح کی ہے یعنی اس کی کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیات ازلیہ ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل ہے (ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری ہے نہ اکتسابی ہے اور ایسے ہی تمام صفات میں بلکہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی عالم کیلئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے تو کیا صانع عالم کیلئے ایسا ہی علم ہے جو صفت ازلیہ ہو اس کی ذات کیساتھ قائم ہو ذات پر زائد ہو اور ایسے ہی تمام صفات کا تو فلاسفہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے۔ اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہے اس معنیٰ کر کے اس کی ذات کا معلومات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم نام رکھا جاتا ہے اور مقدورات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے اس کا نام قادر ہے وغیرہ تو نہ ذات میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات کے اندر تعدد، اور جواب وہ ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے یعنی یہ کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے، اور یہ لازم نہیں آرہا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَيْسَ النِّزَاعُ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان بعض لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جن کا خیال ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم اور قدرت ہے جو کہ کیفیات اور ملکات کی جنس سے ہیں ہم اس کا اثبات کرتے ہیں اور معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں تو شارح علیہ الرحمۃ نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ مابہ النزاع وہ علم اور قدرت نہیں ہے جو کہ کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں بلکہ ان کے نفی پر تمام علماء نے اتفاق کیا ہے ہم بھی نفی کے قائل ہے اور معتزلہ بھی نفی کے قائل ہے کیونکہ جو علم اور قدرت کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں وہ اعراض ہیں اور اعراض حادث ہوتے ہیں اور صفات باری تعالیٰ حادث نہیں ہیں۔

لِمَا صَرَّحَ بِهِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ مابہ النزاع وہ علم اور قدرت نہیں ہے جو کہ کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس علم اور قدرت کے ثبوت کے قائل نہیں ہے جو کہ ملکات اور کیفیات کے قبیل سے ہیں کیونکہ ہمارے مشائخ تمام صفات کے ازلی ہونے کی تصریح کر چکے ہیں۔

مثلاً مشائخ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور حیوٰۃ نامی ازلی صفت اس کیساتھ قائم ہے، اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم نامی ازلی صفت اس کیساتھ قائم ہے جو کہ نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری اور مکتسب ہے اسی طرح تمام صفات کے بارے میں مشائخ یہی کہتے ہیں کہ وہ ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کیساتھ قائم ہیں تو مشائخ کی تصریح کے مطابق جو صفات اللہ تعالیٰ

کیساتھ قائم ہیں وہ ازلی ہیں تو جو علم اور قدرت کیفیات اور ملکات میں سے ہیں وہ اس لئے اللہ تعالیٰ کی صفات نہیں ہیں کہ وہ اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں اور صفاتِ باری تعالیٰ حادث نہیں ہوسکتیں۔

بَلِ النِّزَاعُ فِيْ اَنَّهٗ كَمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ما بہ النزاع صفات یعنی علم اور قدرت وغیرہ کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف اس میں ہے کہ جس طرح ہمارے ساتھ صفات قائم ہیں اور ہماری ذات سے زائد اور حادث ہیں اسی طرح للہ تعالیٰ کیساتھ صفات قائم ہیں ان کی ذات سے زائد ہیں مثلاً جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ علم نامی صفت اس کیساتھ قائم ہے اور حادث اور عرض ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا مطلب بھی یہی ہے کہ علم نامی صفت اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اور ازلی ہے ہم ثبوت کے قائل ہیں اور معتزلہ انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں، صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد کوئی چیز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے عالم و قادر ہونا امر اضافی ہے یعنی معلومات سے تعلق ہونے کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو عالم اور مقدورات سے تعلق ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو قادر کہا جاتا ہے اسی طرح مسموعات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے اسے سمیع اور مبصرات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے اسے بصیر کہا جاتا ہے۔

وَلَاتَعَدُّدَفِي الْقُدَمَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ کرنا ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات سے زائد صفاتِ قدیمہ کا قول تعددِ قدماء کو نیز قدیم اور واجب کے مترادف ہونے کی بنیاد پر وجباء کو بھی مستلزم ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب وہی دیا ہے جو القدیم کی شرح میں گزرا کہ محال! ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے وہ لازم نہیں آرہا ہے بلکہ صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے اور وہ محال نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صفاتِ باری تعالیٰ عین ذاتِ باری تعالیٰ نہیں

﴿عبارت﴾: وَيَلْزَمُكُمْ كَوْنُ الْعِلْمِ مَثَلًا قُدْرَةً وَحَيٰوةً وَعَالِمًا وَحَيًّا وَقَادِرًا وَصَانِعًا لِلْعَالِمِ وَمَعْبُوْدًا لِلْخَلْقِ وَكَوْنُ الْوَاجِبِ غَيْرَقَائِمٍ بِذَاتِهٖ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْمُحَالَاتِ اَزَلِيَّةٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْكَرَامِيَّةُ مِنْ اَنَّ لَهٗ صِفَاتٌ لٰكِنَّهَا حَادِثَةٌ لِاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنٰى لِصِفَةِ الشَّيْءِ اِلَّامَا يَقُوْمُ بِهٖ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ وَهُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لٰكِنْ مُرَادُهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَّهٗ لَا اِثْبَاتَ كَوْنِهٖ صِفَةً لَهٗ غَيْرَقَائِمٍ بِذَاتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: البتہ تم پر مثلاً علم کی قدرت اور حیات اور عالم اور حی اور قادر اور صانع للعالم ہونا اور مخلوق کا معبود ہونا اور واجب کا اپنی ذات کیساتھ قائم نہ ہونا اس کے علاوہ دوسرے محالات لازم آرہے ہیں، اس کی صفات ازلیہ ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اس کی صفات تو ہیں لیکن حادث ہیں حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے اس (اللہ تعالیٰ) کی

ذات کیساتھ، اوراس کی صفات ازلیہ اس کی ذات کیساتھ قائم ہیں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ کوئی معنیٰ نہیں شئی کی صفت کا مگر جواس کیساتھ قائم ہوں ایسانہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کیساتھ جواس کے غیر کیساتھ قائم ہے لیکن ان (معتزلہ) کی مراد کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کواسکی ایسی صفت بنا کر ثابت کرنا جواس کی ذات کیساتھ قائم نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَيَلْزَمُكُمْ كَوْن الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر صفاتِ باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ قرار دی جائیں تو بہت سے محالات لازم آئیں گے وہ اس طرح کہ علم !عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین قدرت ہے لہٰذا علم عین قدرت ہوگا اسی طرح علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین حیاۃ ہے تو علم بھی عین حیات ہوگا، علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عالم، حی، قادر، صانع، معبود للخلق وغیرہ ہے تو علم بھی عالم، حی، قادر، صانع، معبود للخلق وغیرہ ہوگا اور یہ محالات صفات کی جانب عینیت کی صورت میں لازم آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب عینیت کی صورت میں واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ ذات باری تعالیٰ عین صفات ہے اور صفات غیر قائم بالذات ہوتی ہیں تو واجب الوجود بھی غیر قائم بالذات ہوگا۔ اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا محال ہے لہٰذا صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

اَزَلِيَّةٌ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ صفات باری تعالیٰ کا حکم بیان کرنا ہے، پہلا حکم ازلی ہے۔

فرقہ کرامیہ کارد

لَا كَمَايَزْعَمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ کرامیہ کارد کرنا ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ حادث ہیں ، اور حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے کیونکہ صفاتِ باری تعالیٰ میں تغیر وتجدد ہوتا ہے مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے اس کا علم یہ تھا کہ وہ پیدا ہوگا لیکن جب وہ پیدا ہو چکا تو اب اس کا یہ علم ہے کہ وہ پیدا ہو چکا لہٰذا علم الٰہی میں تغیر ہوا اور ہر متغیر حادث ہوتا ہے لہٰذا صفات باری تعالیٰ حادث ہوئیں۔ ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سمع کا تحقق بغیر مسموع کے اور بصر کا تحقق بغیر مبصر کے اور کلام کا تحقق بغیر مخاطب کے نہیں ہوتا اور مسموع، مبصر اور مخاطب حادث ہیں لہٰذا ان سے متعلقہ صفات بھی حادث ہو ں گی ہم جواباً کہتے ہیں کہ صفات کے متعلقات بیشک حادث ہیں، لیکن متعلقات کے حادث ہونے سے صفات کا حدوث لازم نہیں آتا، اور صفات کو حادث ماننے کی صورت میں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا لازم آئیگا اور جو چیز حوادث کا محل ہو وہ بھی حادث ہوتی ہے۔

قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کارد کرنا ہے کہ جو کہتے ہیں صفات باری تعالیٰ ہیں لیکن باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہونے کا معنیٰ یہ نہیں کہ کلام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے بلکہ معنیٰ یہ ہے کہ

کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے جیسے لوح محفوظ کے ساتھ، اور جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ وغیرہ۔ لیکن شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ شے کی صفت وہی ہوتی ہے جو شے کے ساتھ قائم ہو جیسے کپڑے کی سفید کپڑے کی صفت تب ہوگی جب کپڑے کے ساتھ ہوگی۔

لٰكِنْ مُرَادُهُمْ نَفْيُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے ماقبل میں تو کہا تھا کہ معتزلہ صفات کے انکاری ہیں اور صفات کو عین ذاتِ باری تعالیٰ قرار دیتے ہیں اور ابھی آپ کہہ رہے ہیں کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے لیکن یہ غیر کے ساتھ قائم ہے اور یہ تناقض ہے۔

﴿جواب﴾: معتزلہ کا مذکورہ عبارت سے یہ غرض نہیں کہ صفتِ کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور غیر کے ساتھ قائم ہے کہ صفت کسی اور کی ہو اور کسی اور کے ساتھ قائم ہو، بلکہ ان کا اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ کلام نامی صفت ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معتزلہ کے اس قول اِنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ وَهُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس معنیٰ میں متکلم ہیں کہ صفتِ کلام اس کے ثابت ہے اور غیر کے ساتھ مثلاً لوح محفوظ وغیرہ کیساتھ قائم ہے یعنی وہ متکلم بمعنیٰ موجد کلام لیتے ہیں، معتزلہ کے اس قول کا جواب یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ الاشتقاق قائم ہو جبکہ موجد پر مشتق کا اطلاق نہیں ہوتا یعنی متکلم اسے کہا جائیگا جس کے ساتھ کلام قائم ہو، نہ کہ موجدِ کلام کو۔

فرقہ کرامیہ اور ان کا نظریہ:

کرامیہ: بکسر الکاف وتخفیف الراء یا بفتح الکاف وتشدید الراء یعنی دو طرح کے تلفظ ہیں اس فرقہ کا بانی ابو عبداللہ محمد بن کرام ہے، اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود غزنوی علیہ الرحمۃ کے دور میں ہوا، اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے صفات تو ثابت ہیں مگر وہ صفات ازلی نہیں بلکہ حادث ہیں اور حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ درست ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صفاتِ باری تعالیٰ نہ عینِ باری تعالیٰ ہیں اور نہ ہی غیرِ باری تعالیٰ ہیں

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّ فِيْ اِثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالَ التَّوْحِيْدِ لِمَا اَنَّهَا مَوْجُوْدَاتٌ قَدِيْمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِّذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَعَدُّدِ الْقُدَمَاءِ بَلْ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ عَلٰى مَا وَقَعَتِ الْاِشَارَةُ اِلَيْهِ فِيْ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ وَالتَّصْرِيْحُ بِهٖ فِيْ كَلَامِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ مِنْ اَنَّ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ بِالذَّاتِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهٗ وَقَدْ كَفَرَتِ النَّصَارٰى بِاِثْبَاتِ ثَلٰثَةٍ مِّنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَالُ الثَّمَانِيَةِ اَوْ اَكْثَرَ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهٗ يَعْنِيْ اَنَّ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَمُ قِدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكَثُّرُ الْقُدَمَاءِ وَالنَّصَارٰى وَاِنْ لَمْ يُصَرِّحُوْا بِالْقُدَمَاءِ الْمُتَغَايِرَةِ لٰكِنْ لَزِمَهُمْ ذٰلِكَ لِاَنَّهُمْ اَثْبَتُوا الْاَقَانِيْمَ الثَّلٰثَةَ هِيَ الْوُجُوْدُ وَالْعِلْمُ وَالْحَيٰوةُ

وَسَمَّوْهَا الْاَبَ وَالْاِبْنَ وَرُوْحَ الْقُدُسِ وَزَعَمُوْا اَنَّ اُقْنُوْمَ الْعِلْمِ قَدِانْتَقَلَ اِلٰی بَدَنِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فَجَوَّزُوْا الْاِنْفِکَاکَ وَالْاِنْتِقَالَ فَکَانَتْ ذَوَاتٍ مُّتَغَایِرَةٍ

﴿ترجمہ﴾: اور جبکہ معتزلہ نے استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے اس لئے کہ وہ صفات موجودات قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آتا ہے بلکہ واجب لذاتہ کا تعدد لازم آتا ہے اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب متقدمین کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور جسکی تصریح ہے متاخرین کے کلام میں یعنی یہ کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں حلانکہ نصاریٰ کی تکفیر کی گئی ہے تین قدماء کے اثبات سے تو اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے اس قول سے جو بعد میں آرہا ہے جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور صفات نہ ذات باری ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات تو نہ غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ قدماء کا تکثر لازم آئے گا۔ اور نصاریٰ نے اگر چہ قدماء متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن یہ بات ان کو لازم آتی ہے اس لئے کہ انھوں نے اقانیم ثلثہ یعنی تین اصلوں کو ثابت کیا ہے جو وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا نام اب ابن اور روح القدس رکھا ہے اور انھوں نے گمان کیا ہے کے اقنوم علم عیسیٰ کے بدن کی جانب منتقل ہوگیا ہے تو انھوں نے انفکاک وانتقال کو جائز قرار دیدیا تو اقانیم ذوات متغائرہ ہوگئے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا تَمَسَّکَتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: معتزلہ کہتے ہیں کہ اے اہل سنت وجماعت! تم بقول اشاعرہ سات صفات اور بقول ماتریدیہ آٹھ صفاتِ الٰہیہ کے قائل ہو اور انہیں ذات سے زائد بھی مانتے ہو جس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان صفات میں بھی مغایرت ہے اور ذات وصفات میں بھی مغایرت ہے اور ساتھ ہی تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جب انہیں واجب لذاتہ مان لیا اور ذات سے مغایر مان لیا تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آگیا حالانکہ نصاریٰ نے صرف تین قدماء (اب ،ابن، اور روح القدس) مانے تھے تو ان کی تکفیر کردی گئی جب تم نے تو آٹھ قدماء مان لئے تو پھر تمہاری تکفیر کا عالم کیا ہوگا؟

وَهِیَ لَا هُوَ وَلَا غَیْرُهٗ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو عین باری تعالیٰ ہیں کیونکہ عینیت کا معنیٰ اتحاد فی المفہوم ہے اور صفات اور ذات کا مفہوم ایک نہیں ہے اور نہ ہی صفاتِ باری تعالیٰ غیر ذاتِ باری تعالیٰ ہیں کیونکہ غیریت کا معنیٰ اور مفہوم یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو سکے جبکہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو ایک دوسری سے جدا ہو سکتی ہیں اور نہ ہی صفات اور ذات میں انفکاک ممکن ہے تو جب صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو قدم غیر اللہ اور تعدد قدماء لازم نہیں آیا کیونکہ

تعددِ قدماء! متغایرہ غیریت پر بایں معنیٰ موقوف ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا بھی ہوسکیں جبکہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو ایک دوسری سے جدا ہوسکتی ہیں اور نہ ہی صفات وذات کا انفکاک ممکن ہے۔

وَالنَّصَارٰی وَاِنْ لَمْ يُصَرِّحُوْا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: نصاریٰ نے قدماء متغائرہ کی کسی بھی مقام پر تصریح نہیں کی تو انہیں کافر کیوں کہا جاتا ہے؟

﴿جواب﴾: یہ بات درست ہے کہ انہوں نے قدماء متغائرہ کی کہیں بھی تصریح نہیں کی لیکن ان کے عقائد اور اشاراتِ اقوال سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ وہ قدماء متغائرہ (ثلاثہ) کے قائل اور معترف ہیں، وہ اس طرح کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اقنوم تین ہیں وجود، علم، حیات اور وہ اول کو اب ثانی کو ابن اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں، اول سے مراد اللہ تعالیٰ، اور ثانی سے مراد عیسیٰ علیہ السلام اور ثالث سے مراد جبرائیل علیہ السلام لیتے ہیں اور وہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں اقنوم ذاتِ باری تعالیٰ سے منتقل ہوکر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف آگیا تو انہوں نے ایک اقنوم یعنی علم ذاتِ باری تعالیٰ سے جدا اور منفک تسلیم کیا، اور اقنوم ابن کی طرف منتقل مانا تو گویا انہوں نے انتقال کو جائز کر کے یہ ثابت کردیا کہ یہ تینوں چیزیں متغائر ہیں اور یہ تینوں چیزیں ذات بھی ہیں کیونکہ انتقال ذات کا ہوتا ہے صفات کا نہیں ہوتا۔

فائدہ: اقنوم! سریانی زبان کا لفظ ہے بمعنیٰ صفت یا بمعنیٰ اصل ہے۔ اور عیسیٰ علیہ السلام کو ایشوع بھی کہا جاتا ہے اور ایشوع بھی سریانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنیٰ مبارک ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صفاتِ باری تعالیٰ ممکن ہونے کے باوجود بھی قدیم ہیں

﴿عبارت﴾: وَلِقَائِلٍ اَنْ يَّمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ وَالتَّكَثُّرِ عَلٰى التَّغَايُرِ بِمَعْنٰى جَوَازِ الْاِنْفِكَاكِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَرَاتِبَ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلٰثَةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مُتَعَدِّدَةٌ مُّتَكَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ وَالْجُزْءُ لَا يُغَايِرُ الْكُلَّ وَاَيْضًا لَا يُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَغَايِرَةً كَانَتْ اَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةٍ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ الْمُسْتَحِيْلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِيْمَةٍ لَا ذَاتٍ وَصِفَاتٍ وَاَنْ لَا يُجْتَرَأَ عَلٰى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهَا بَلْ يُقَالُ هِيَ وَاجِبَةٌ لَا لِغَيْرِهَا بَلْ لِمَا لَيْسَ عَيْنَهَا وَلَا غَيْرَهَا اَعْنِيْ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُرَادَ مَنْ قَالَ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهٖ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهٗ يَعْنِيْ اَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَاَمَّا فِيْ نَفْسِهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ وَلَا اسْتِحَالَةَ فِيْ قِدَمِ الْمُمْكِنِ اِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيْمِ وَاجِبًا غَيْرَ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيْمٍ اِلٰهًا حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْقُدَمَاءِ وُجُوْدُ الْاٰلِهَةِ لٰكِنْ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّقَالَ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدِيْمٌ بِذَاتِهٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِهٖ وَلَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقُدَمَاءِ لِئَلَّا يَذْهَبَ الْوَهْمُ اِلٰى اَنَّ كُلًّا مِّنْهَا قَائِمٌ

بِذَاتِهٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْاُلُوْهِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور قائل کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ منع کرے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو اس تغایر پر جو جواز انفکاک کے معنی میں ہے اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے اس کے غیر تک متعدد و کثیر ہیں باوجودیکہ ان میں سے بعض بعض کا جزء ہے اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت وتعدد کے بارے میں اہلسنت کی جانب سے کوئی نزاع متصور نہیں خواہ صفات متغایر ہوں یا غیر متغایر ہوں۔ پس اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے ایک ذات اور چند صفات نہیں یعنی اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

اور اولیٰ یہ ہے کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہٖ کہنے کی جرأت نہ کی جائے، بلکہ کہا جائے کہ یہ واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی ذات کی وجہ سے جو نہ انکا عین ہے اور نہ غیر مراد لیتا ہوں میں اللہ تعالیٰ وتقدس کی ذات کو اور بہر حال بذات خود صفات ممکن ہیں اور ممکن قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جبکہ ممکن قدیم کی ذات کیساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے جدا نہ ہو سکے تو ہر قدیم معبود نہیں یہاں تک کہ قدماء کے وجود سے چند معبودوں کا وجود لازم آجائے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کیساتھ قدیم ہے اپنی صفات کیساتھ موصوف ہے اور صفات پر قدماء کا قول نہ بولا جائے تا کہ وہم اس بات کی طرف نہ جائے کہ ان دونوں میں سے یعنی ذات وصفات ہر ایک قائم بالذات ہے الوہیت کی صفت سے متصف ہے۔

﴿تشریح﴾:

ابھی ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب لا ھو ولا غیرہ سے دیا تھا یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ اس جواب کو کمزور ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو جواب دیا تھا اس کا حاصل یہ تھا کہ تعدد اور تکثر اس وقت ہوتا ہے جبکہ صفات اور ذات میں تغایر ہو شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی اس بات پر کوئی معترض اعتراض کر سکتا ہے کہ تغایر اور انفکاک کے باوجود ہم آپ کو تکثر اور تعدد دکھا سکتے ہیں مثلاً مراتب عدد، ایک سے لیکر دس تک، تو دیکھیں دس میں تعدد اور تکثر ہے یعنی ان میں سے ہر ایک مستقل عدد ہے، ایک بھی مستقل عدد ہے، دو بھی مستقل عدد ہے علیٰ ھذا القیاس لیکن تعدد وتکثر کے باوجود بھی یہاں تغایر نہیں پایا جاتا کیونکہ ان میں سے بعض عدد دوسر بعض کا جزء ہیں مثلاً آٹھ نو کا جزء ہے، سات! آٹھ کا جز ہے، چھ! سات کا جزء ہے وغیرہ اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء اور کل میں تغایر نہیں ہوتا تو یہاں عدم تغایر کے باوجود تکثر ہے جبکہ آپ کا کہنا ہے تکثر اور تعدد اس وقت ہوگا جب تغایر ہو لہٰذا آپ کا جواب درست نہیں۔

وَاَيْضًا لَا يُتَصَوَّرُ نِزَاعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ پر دوسرا اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ لا ھو ولا غیرہ کہہ کر صفات کے عدم تغایر کو ثابت کر کے جو صفات کے عدم تعدد اور عدم تکثر کو ثابت کیا ہے یہ اہل سنت کی تصریحات کے خلاف ہے کیونکہ اہل سنت کی تصریح یہ ہے کہ صفات میں تکثر ہے تبھی تو بعض سات صفات کے قائل ہیں اور بعض آٹھ صفات کے قائل اور معترف ہیں، اور دیگر بعض آٹھ سے زائد صفات بھی مانتے

ہیں۔

فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: تعدد کی دو قسمیں ہیں (۱) ذوات کا تعدد۔ (۲) صفات کا تعدد۔ اول جائز نہیں جبکہ ثانی جائز ہے اور یہاں تعدد صفات ہی لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔ لہٰذا معتزلہ کا اعتراض رفع ہو گیا۔

وَاَنْ لَایُجْتَرَأَ عَلٰی الخ: ماقبل میں جو معتزلہ نے اشاعرہ پر اعتراض کیا تھا کہ تم نے صفاتِ باری تعالیٰ کو واجب لذاتہٖ کہا ہے کیونکہ تم نے واجب اور قدیم کے درمیان ترادف مانا ہے تو اس صورت میں تعددِ وجباء لذاتہٖ لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے پس شارح علیہ الرحمۃ یہاں سے اشاعرہ کو خبر دار کر رہے ہیں صفاتِ باری تعالیٰ کو واجب لذاتہٖ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیئے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ صفاتِ باری تعالیٰ واجب بمعنیٰ ثابت تو ہیں لیکن واجب لذاتہٖ نہیں بلکہ واجب للغیر ہیں، لہٰذا جن لوگوں نے صفات کو واجب کہا ہے ان کے قول میں یہی تاویل کرنی چاہیئے تاکہ توحید پر جتنے بھی دلائل ہیں وہ ذات اور صفات میں فرق کئے بغیر واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کرتے رہیں۔

وَاَمَّا فِیْ نَفْسِهَافَهِیَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات کا حکم نفس الامر کے اعتبار سے بیان کرنا ہے۔ کہ صفاتِ نفس الامر میں ممکن قدیم ہیں کیونکہ صفاتِ قدیم ذات کے ساتھ متعلق ہیں اور قدیم ذات کے ساتھ جو چیز متعلق ہو اس کا قدیم ہونا محال نہیں ہوتا۔

وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِیْ قِدَمِ الْمُمْکِنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مشہور قاعدہ ہے کہ **کُلُّ مُمْکِنٍ فَهُوَحَادِثٌ** کہ ہر ممکن حادث ہوا کرتا ہے لہٰذا اس قاعدے کی بناء پر صفاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئیگا۔

﴿جواب﴾: صفات ممکن ہونے کے باوجود بھی قدیم ہیں حادث نہیں ہیں کیونکہ صفات قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جو چیز قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو وہ قدیم ہوتی ہے رہی بات آپ کے قاعدہ کی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ ممکن جو حادث ذات کے ساتھ قائم ہو وہ حادث ہوتا ہے۔

فَلَیْسَ کُلُّ قَدِیْمٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ہر قدیم معبود بھی نہیں ہوتا ورنہ پھر لازم آئیگا کہ ہر صفت معبود اور الٰہ ہو کیونکہ ہر صفت قدیم ہے اور پھر تعددِ قدماء کی وجہ سے تعدد الٰہ و معبود ہونا لازم آئیگا، لہٰذا وہ قدیم الٰہ و معبود ہوگا جس کا قدم ذاتی ہو غیر کے سبب سے نہ ہو جبکہ صفاتِ باری تعالیٰ میں قدامت ذاتی نہیں بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی وجہ سے آئی ہے یعنی غیر کی وجہ سے ہے۔

لٰکِنْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُقَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ مشورہ دینا ہے کہ یوں کہنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں اور یوں نہیں کہنا چاہیئے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عوام (یعنی ان کو جو قدیم کو الٰہ سمجھتے ہیں) کو یہ وہم نہ ہو کہ

ہر ہر صفت صفتِ الوہیت کے ساتھ متصف ہو کر قائم بذاتہٖ ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆☆

صفاتِ باری تعالیٰ کا قول انتہائی مشکل ہے

﴿عبارت﴾: وَلِصَعُوْبَةِ هٰذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ اِلٰى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَالْكَرَامِيَّةُ اِلٰى نَفْيِ قِدَمِهَا وَالْاَشَاعِرَةُ اِلٰى نَفْيِ غَيْرِيَّتِهَا وَعَيْنِيَّتِهَا فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا فِي الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِيْضَيْنِ وَفِي الْحَقِيْقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الشَّيْءِ اِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَهُوَ غَيْرُهٗ وَاِلَّا فَعَيْنُهٗ وَلَا يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمَوْجُوْدَيْنِ بِحَيْثُ يُقَدَّرُ وَيُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ اَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ اَيْ يُمْكِنُ الْاِنْفِكَاكُ بَيْنَهُمَا وَالْعَيْنِيَّةُ بِاتِّحَادِ الْمَفْهُوْمِ بِلَا تَفَاوُتٍ اَصْلًا فَلَا يَكُوْنَانِ نَقِيْضَيْنِ بَلْ يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ بِاَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ مَفْهُوْمُهٗ مَفْهُوْمَ الْاٰخَرِ وَلَا يُوْجَدُ بِدُوْنِهٖ كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَبَعْضِ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ فَاِنَّ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ اَزَلِيَّةٌ وَالْعَدَمُ عَلَى الْاَزَلِيِّ مُحَالٌ وَالْوَاحِدُ مِنَ الْعَشَرَةِ يَسْتَحِيْلُ بَقَاؤُهٗ بِدُوْنِهَا وَبَقَاؤُهَا بِدُوْنِهٖ اِذْ هُوَ مِنْهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهٗ وَوُجُوْدُهٗ بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحْدَثَةِ فَاِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِدُوْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ مُتَصَوَّرٌ فَتَكُوْنُ غَيْرَ الذَّاتِ كَذَا ذَكَرَهُ الْمَشَائِخُ

﴿ترجمہ﴾: اور اس مقام کے دقیق ہونے کی وجہ سے گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کرنیکی طرف اور کرامیہ صفات کے قدم کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کی غیریت وعینیت کی نفی کی طرف۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں رفع نقیضین ہے اور حقیقت میں جمع بین النقیضین ہے اسلئے کہ ایک چیز کا مفہوم اگر وہ دوسری کا مفہوم نہ ہو تو یہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ متصور نہیں ہے۔ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے ساتھ کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود مقدر و متصور ہو سکے دوسرے کے عدم کیساتھ یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مفہوم کے متحد ہونے کیساتھ کی ہے بالکل بغیر کسی فرق کے تو یہ یعنی عینیت وغیریت دونوں نقیضین نہ ہوں گی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ یک اس کی حیثیت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر پائی جائے جیسے جزء کل کیساتھ اور صفت ذات کیساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کیساتھ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اسکی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک اس کا یعنی ایک کا بقاء بغیر اس کے یعنی دس کے اور دس کا بقاء بغیر ایک کے اس لئے کہ ایک انھیں دس میں سے ہے تو دس کا عدم واحد کا عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے بخلاف صفات محدثہ کے اس لئے کہ ذات کا قیام بغیر صفت معینہ کے متصور ہے تو ہو جائیں گی یعنی صفات محدثہ غیر ذات مشائخ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلِصَعُوْبَةِ هٰذَاالْمَقَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صفات کا قول انتہائی مشکل ہے کیونکہ اگر صفاتِ الٰہیہ کے ثبوت کا قول کریں تو دو حال سے خالی نہیں قدیم مانیں گے یا حادث مانیں گے، اگر قدیم مانیں تو تعددِ قدماء لازم آئیگا اور یہ توحید کے منافی ہے اور اگر حادث مانیں تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا یہ بھی صحیح نہیں، اسی وجہ سے فرقہ کرامیہ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے یوں کہا کہ صفاتِ الٰہیہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں، اور باری تعالیٰ کے محل حوادث ہونے کو جائز قرار دے دیا ہے اور معتزلہ اور فلاسفہ نے جان چھڑاتے ہوئے کہا کہ صفاتِ باری تعالیٰ کا سرے سے وجود ہی نہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ذاتِ واحد ہیں اگر اس کا تعلق مقدورات کے ساتھ ہو تو قادر ہے اور اگر معلومات کے ساتھ ہو تو عالم ہے، اگر مسموعات کے ساتھ ہو تو سامع ہے جبکہ اہل سنت و جماعت بڑا محتاط موٗقف اختیار کرتے ہوئے کہا کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات ہیں جبکہ تعددِ قدماء کا قول کرنا اس وقت لازم آئیگا جب صفات! باری تعالیٰ کا غیر ہوں

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَافِي الظَّاهِرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ صفاتِ باری تعالیٰ! ذاتِ باری تعالیٰ کا نہ عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں، درست نہیں کیونکہ اس قول میں تناقض ہے ظاہراً ارتفاعِ نقیضین ہے (یعنی نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے) اور حقیقۃً اجتماعِ نقیضین ہے وہ اس طرح کہ جب کہا کہ صفاتِ باری تعالیٰ! ذاتِ باری تعالیٰ کا عین نہیں تو غیریت ثابت ہوگئی، اور جب کہا کہ غیر نہیں تو عینیت ثابت ہوگی اور یہی اجتماعِ نقیضین ہے۔

۞ عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہو بلکہ مغائر ہو۔ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

قُلْنَاقَدْفَسَّرُوالخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کے جواب کو ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾: آپ نے عینیت وغیریت میں انفصال حقیقی ثابت کیا ہے جبکہ یہ غلط ہے کیونکہ ان دونوں میں منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع درست ہوتا ہے جیسے زید دریا میں ہے اور ڈوبے نہیں تو یہ منع خلو ہے جس میں دنوں کا اجتماع ممکن ہے جیسے بارہا اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ زید دریا میں ہوتا ہے لیکن ڈوبتا نہیں اسی طرح عینیت اور غیریت میں منع خلو ہے پس دونوں کا اجتماع درست ہے لہٰذا ارتفاعِ نقیضین اور اجتماعِ نقیضین کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سوال تو صرف انفصال حقیقی کی صورت میں ہی ہوسکتا ہے۔

اس کی تفصیل یوں ہے کہ آپ نے عینیت وغیریت میں جو تناقض ثابت کیا ہے وہ ثابت ہے نہیں۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ نے غیریت کی تعریف یوں کی ہے کہ دو چیزوں میں ایک کا تصور بغیر دوسری شے کے کیا جا

سکے یعنی ان دونوں میں امکانِ انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں بالکل تفاوت نہ ہو، یعنی عینیت وغیریت کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم بعینہٖ دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہوگئی مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غیریت کی نفی ہوگئی پس معلوم ہوا کہ یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت ہو اور نہ ہی غیریت ہو لہٰذا واسطہ ثابت ہوگیا اور ان دونوں کے درمیان تناقض کا قول باطل ہوگیا۔

رہی یہ بات کہ وہ کون سی مثالیں ہیں کہ جہاں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے؟ تو اس امر کی شارح علیہ الرحمۃ نے چار مثالیں بیان کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی مثال بیان کرنی ہے کہ جزء اور کل میں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے یعنی جزء! کل کا عین بھی نہیں ہے اور غیر بھی نہیں ہے لہٰذا ان میں تناقض نہیں ہے بلکہ ایک واسطہ ہے کیونکہ جزء کا مفہوم اور ہے اور کل کا مفہوم اور ہے اس لئے جزء کل کا عین نہیں ہے اور چونکہ کل! جزء کے بغیر پایا نہیں جاتا یعنی ان میں انفکاک نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ جزء کل کا غیر بھی نہیں ہے کیونکہ غیریت کے معنیٰ ہیں انفکاک ممکن ہو اور یہاں انفکاک ممکن نہیں ہے۔

وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری مثال بیان کرنی ہے کہ صفت اور ذات میں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے کیونکہ موصوف کا مفہوم اور ہے اور صفت کا مفہوم اور ہے لہٰذا دونوں میں عینیت نہ ہوئی غیریت اس لئے نہیں کہ صفت! موصوف کے بغیر پائی نہیں جاسکتی، کیونکہ صفت نہ عینِ ذات ہے اور نہ ہی غیرِ ذات ہے پس واسطہ ثابت ہوگیا ،صفات سے! صفاتِ باری تعالیٰ اور ذات سے ذاتِ باری تعالیٰ مراد ہے کیونکہ ممکن اشیاء میں یہ اصول جاری نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

وَبَعْضِ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری مثال بیان کرنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات دوسری صفات کے لئے نہ عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف اس کی صفات بھی ازلی ہیں تو جب صفات! ازلی ہیں تو ان پر کبھی عدم طاری نہیں ہوسکتا تو جب تمام صفات ازلی ہیں تو تمام صفات ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائی جائینگی یعنی جملہ صفات کا وجود ضروری ہے کیونکہ وہ ازلی ہیں تو ان صفات میں انفکاک نہیں ہوسکتا اس لئے یہ صفات ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں کیونکہ غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے لہٰذا صفات میں غیریت نہیں پائی جاسکتی اور چونکہ جملہ صفات اور کے معانی ومفاہیم جدا جدا ہیں اس لئے ان صفات میں عینیت بھی نہیں ہے کیونکہ عینیت کے لئے اتحادِ مفہوم ضروری ہے پس خلاصہ یہ نکلا کہ صفات آپس میں نہ تو دوسری صفات کی غیر ہیں کیونکہ ان صفات میں انفکاک نہیں ہوسکتا اور نہ ہی عین ہیں کیونکہ تمام صفات کے معانی ومفاہیم الگ الگ ہیں۔

وَالْوَاحِدُ مِنَ الْعَشْرَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چوتھی مثال بیان کرنی ہے کہ واحد من العشر اور عشرہ کے درمیان عینیت نہیں ہے کیونکہ واحد من العشر اور عشرہ کا مفہوم اور معنیٰ ایک نہیں ہے، عشرہ کل ہے اور واحد من

العشرہ جزء ہے،کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جبکہ جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے لہٰذا عینیت نہ ہوئی۔اور غیریت اس وجہ سے نہیں ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر پائے جاتے نہیں کیونکہ عشرہ بغیر واحد من العشرہ کے عشرہ نہیں رہتا اور واحد من العشرہ یعنی وہ واحد جو عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے نہیں پایا جا سکتا پس غیریت کی بھی نفی ہوگئی۔

الغرض! یہ چار مثالیں ہیں جن میں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے پس ثابت ہوا کہ صفات باری تعالیٰ اور ذاتِ باری تعالیٰ میں تناقض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ اور اشاعرہ کا صفات باری تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا صحیح اور درست ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ ذاتِ باری تعالیٰ کا عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں۔

بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحْدَثَةِ : سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس ذات اور اس کی صفات کے درمیان مغایرت نہیں ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں جبکہ ہماری ذوات اور ہماری صفات کے درمیان مغایرت ہے، مثلاً آج ہم صحتمند ہیں یعنی صحت کی صفت سے متصف ہیں پھر کل یہ صحت والی صفت ہم سے زائل ہو جاتی ہے، اور ہم بیمار پڑ جاتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر اعتراض

﴿عبارت﴾: وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهُمْ اِنْ اَرَادُوْا بِهٖ صِحَّةَ الْاِنْفِكَاكِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اِنْتَقَضَ بِالْعَالَمِ مَعَ الصَّانِعِ وَالْعَرْضِ مَعَ الْمَحَلِّ اِذْلَايُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْعَالَمِ مَعَ عَدَمِ الصَّانِعِ لِاسْتِحَالَةِ عَدَمِهٖ وَلَاوُجُوْدُ الْعَرْضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِدُوْنِ الْمَحَلِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُغَايَرَةِ اِتِّفَاقًا وَاِنِ اكْتَفَوْا بِجَانِبٍ وَّاحِدٍ لَزِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَكَذَابَيْنَ الذَّاتِ وَالصِّفَةِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْجُزْءِ بِدُوْنِ الْكُلِّ وَالذَّاتِ بِدُوْنِ الصِّفَةِ وَمَاذُكِرَمِنَ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِدُوْنِ الْعَشْرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ اگر انہوں (اشاعرہ) نے (غیریت کی تفسیر میں) جانبین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیا ہو تو یہ تعریف عالم کے صانع کیساتھ ٹوٹ جائے گی اور عرض کے محل کیساتھ ٹوٹ جائے گی اس لئے کہ عالم کے وجود کا تصور صانع کے بغیر غیر متصور ہے صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اور عرض کا وجود جیسے سیاہی مثلاً بغیر محل کے غیر متصور ہے اور یہ ظاہر ہے بالاتفاق مغایرت کے قطعی ہونے کے باوجود اور اگر وہ ایک جانب پر اکتفاء کریں تو جزء اور کل کے درمیان مغایرت لازم آئے گی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزء کے جواز کے قطعی ہونے کی وجہ سے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جو ذکر کیا گیا ہے یعنی بقاء واحد کا بغیر دس کے وہ ظاہر الفساد ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهُمْ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر جو انہوں نے غیریت کی

تعریف کی ہے وارد شدہ اعتراض کونقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے غیریت کی جوتعریف ''امکان انفکاک'' سے کی ہے، آپ کی انفکاک سے کیا مراد ہے؟ انفکاک من الجانبین ہے یا انفکاک من جانب واحد ہے؟ جوبھی صورت مراد لیں باطل ہوگی، کیونکہ اگر انفکاک من الجانبین ہے تو اس صورت میں غیریت کی تعریف جامع نہیں رہے گی کیونکہ اس صورت میں صانع اور عالم کے درمیان اور اسی طرح محل اور عرض کے درمیان مغایرت ثابت نہیں ہوگی حالانکہ صانع اور عالم کے درمیان اسی طرح محل اور عرض کے درمیان مغایرت ثابت شدہ ہے، صانع اور عالم کے درمیان مغایرت اس لئے ثابت نہیں ہوگی کہ صانع کے وجود کا تصور تو بغیر عالم کے ممکن ہے لیکن عالم کا وجود بغیر صانع کے ممکن نہیں کیونکہ صانع ازلی ہے اور ازلی کا عدم محال ہے ایسے ہی عرض اور محل کے درمیان مغایرت اس لئے ثابت نہیں ہوگی کہ محل تو بغیر عرض کے موجود ہوسکتا ہے لیکن عرض کا پایا جانا بغیر محل کے ممکن نہیں۔

اور اگر انفکاک من جانب واحد ہوتو یہ صورت بھی باطل ہوگی کیونکہ اس صورت میں ذات اور صفات کے درمیان اور اسی طرح کل اور جزء کے درمیان مغایرت لازم آئیگی اس لئے کہ صفات اگر چہ بغیر ذات کے پائی نہیں جاسکتیں لیکن ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے (تو انفکاک ایک جانب سے پایا گیا) اسی طرح کل اگر چہ جزء کے بغیر نہیں پایا جاسکتا لیکن جزء! کل کے بغیر پایا جاسکتا ہے۔

وَمَاذُكِرَمِنَ اسْتِحَالَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ کے اس قول کو رد کرنا ہے کہ جس کا ذکر ابھی ماقبل میں ہوا کہ ''جس طرح عشرہ بغیر واحد من العشرہ کے نہیں پایا جاتا اس طرح واحد من العشرہ بھی بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا'' معتزلہ کہتے ہیں کہ واحد من العشرہ کی بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ جب عشرہ نہیں ہوگا تو ''تسعۃ'' یا خمسۃ مثلاً رہ جائیگا اس میں واحد موجود ہے تو واحد کی بقاء بغیر عشرہ کے ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ کو جواب

﴿عبارت﴾: وَلَايُقَالُ الْمُرَادُ اِمْكَانُ تَصَوُّرِ وُجُوْدِ كُلٍّ مِّنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ وَلَوْ بِالْفَرْضِ وَاِنْ كَانَ مُحَالًا وَالْعَالَمُ قَدْ يُتَصَوَّرُ مَوْجُوْدًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوْتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَاِنَّهٗ كَمَا يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ اِذْ لَوْ وُجِدَ لَمَا كَانَ وَاحِدًا مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ وَصْفَ الْاِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعَ الْاِنْفِكَاكِ حِيْنَئِذٍ ظَاهِرٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ قَدْ صَرَّحُوْا بِعَدَمِ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَا يُتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لِكَوْنِهَا اَزَلِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلًا ثُمَّ يُطْلَبُ اِثْبَاتُ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ فَعُلِمَ اَنَّهُمْ لَمْ يُرِيْدُوْا هٰذَا الْمَعْنٰى مَعَ اَنَّهٗ لَا يَسْتَقِيْمُ فِى الْعَرْضِ مَعَ الْمَحَلِّ وَلَوِ اعْتُبِرَ وَصْفُ الْاِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمَ

الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَايِفَيْنِ كَالْاَبِ وَالْاِبْنِ وَالْاَخَوَيْنِ وَكَالْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِاَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْاَسْمَاءِ الْاِضَافِيَّةِ وَلَا قَائِلَ بِذَالِكَ

﴿ترجمہ﴾: اور غیریت کی تفسیر میں یوں نہ کہا جائے کہ ہماری مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کیساتھ اگر چہ عدم آخر فرضی ہو، اگر چہ مفروض محال ہو یعنی اس کا وقوع اور عالم متصور ہوسکتا ہے موجود ہونے کے اعتبار سے پھر صانع کے ثبوت کو دلیل کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے بخلاف کل کیساتھ اس لئے کہ دس کا وجود بغیر واحد کے ممتنع ہے کہ جیسا کہ دس میں ایک کا وجود بھی بغیر دس کے ممتنع ہے اسلئے کہ اگر ایک بغیر دس کے پایا جائے تو وہ دس میں سے ایک نہیں رہے گا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا ممتنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔ اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے صفات کے درمیان عدم مغایریت کی تصریح کی ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ سفات کا عدم متصور نہیں ان کے ازلی ہونے کی وجہ سے اس بات کے یقین ہونے کے باوجود کہ بعض کے وجود کا تصور کیا جاسکتا ہے جیسے مثلاً علم ہے پھر دوسری بعض کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشائخ یعنی اشاعرہ نے اس معنٰی کا ارادہ نہیں کیا باوجود یکہ یہ تفسیر عرض و محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دو بھائی اور جیسے علت اور معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان (عدم مغایرت لازم آئے گی) اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ کے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔ کہ امکان انفکاک سے مراد امکان انفکاک من الجانبین ہے اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ متغائرتین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگر چہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہی کیوں نہ ہو اس توجیہ کے بعد مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ "امکان انفکاک من الجانبین کی صورت میں اعتراض یہ کیا گیا تھا کہ عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ثابت نہیں ہوگی" تو ہم جواباً معترض سے کہیں گے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان دونوں کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان مغایرت ہے کیونکہ جس طرح صانع کا تصور بغیر عالم کے ہوسکتا ہے اسی طرح عالم کے وجود کا تصور بغیر صانع کے ہوسکتا ہے کیونکہ ہم صانع کے عدم کو فرض کرینگے اگر چہ صانع کا عدم محال ہے اور نفس الامر میں عالم صانع سے جدا نہیں ہوسکتا لیکن محال کو بھی فرض تو کیا جاسکتا ہے، لہٰذا صانع کے عدم کو فرض کرنے کی صورت میں عالم کا تصور بغیر صانع کے ممکن ہے، اسی وجہ سے پہلے عالم کا تصور کیا جاتا ہے پھر دلائل و براہین سے صانع کے پائے جانے کو ثابت کیا جاتا ہے۔

بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: غیریت کی مذکورہ توجیہ سے "کہ متغائرتین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے بغیر ہوسکتا ہے اگر چہ دوسرے کا عدم فرضی ہی کیوں نہ ہو" کل اور جزء کے درمیان مغایرت ثابت ہو جائیگی، مثلاً واحد کے تصور کے بعد دس کو

دلیل سے طلب کیا جاسکتا ہے تو پھر واحد اور عشرۃ کے درمیان بھی مغایرت کو درست کہنا چاہیئے حالانکہ واحد اور عشرہ کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: دس میں سے ایک تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہوسکتا اور دس کا تصور بغیر ایک کے نہیں ہوسکتا کیونکہ یہاں وصفِ اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک مراد ہے جو دس میں سے ایک ہو اور دس وہ ہے کہ ایک بھی جس کا جزء ہے، الغرض یہاں وصفِ اضافت معتبر ہے اور وصفِ اضافت معتبر ہونے کی وجہ سے واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان مغایرت ثابت نہیں ہوگی۔

اشاعرہ کے جواب پر اعتراضاتِ ثلاثہ

لِاَنَّانَقُوْلُ قَدْصَرَّحُوْا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اشاعرہ کا یہ بیان کردہ جواب غلط ہے کیونکہ اس پر تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

1: اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفاتِ باری میں آپس میں مغایرت نہیں اس لئے کہ تمام ازلی ہیں تو ایک کا دوسرے سے انفکاک محال ہے اور اگر غیریت کی یہ تفسیر وتعریف کی جائے جو آپ نے بیان کی تو صفات کے درمیان مغایرت لازم آئیگی جو کہ مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے اور مغایرت اس لئے لازم آئیگی کہ مثلاً صفتِ علم! صفتِ کلام سے نفس الامر کے اعتبار سے غیر منفک ہے لیکن علم کا تصور بغیر کلام کے ہوسکتا ہے اور یہی تعریف غیریت کی آپ نے کی ہے کہ ایک کا تصور دوسری کے بغیر ہو جائے تو یہاں درست ہے لہٰذا انہیں مغائر کہنا چاہیئے حالانکہ انہیں مغائر کہنا غلط ہے۔

2: اگر مذکورہ توجیہ کو مان لیں تو زیادہ سے زیادہ صانع مع العالم سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہوگا محل مع العرض پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب نہیں بن سکیگا کیونکہ یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اگر محل کے عدم کو فرض کریں گے تو عرض کا وجود متصور ہوگا کیونکہ عرض کا وجود بعینہٖ محل کا جود ہے، عرض کا مستقل کوئی وجود نہیں ہے۔

3 وَلَوْاعْتُبِرَوَصْفُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے دیئے گئے جواب پر تیسرا اعتراض کرنا ہے۔

کہ اگر وصفِ اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرہ اور عشرہ میں کیا ہے تو دو خرابیاں لازم آئینگی۔

(ا) متضایفین مغائرہ نہ ہو۔ جیسے اب اور ابن یہ آپس میں متضایف ہیں کہ ہر ایک کا تعقل وتحقق دوسرے کے تعقل وتحقق پر موقوف ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ ان میں سے کسی کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہوسکے مثال کے طور پر متضایفین میں نسبت ہو دو نوعوں کی کیونکہ اب اور نوع ہے اور ابن اور نوع ہے یا متضایفین میں ایک نوع ہو جیسے اخوین کہ یہ بھائی ہے اس کا اور دوسرا بھائی ہے اس کا تو ان میں اضافت ہے کہ ہر ایک بھائی ہے دوسرے کا۔ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ ایک کے وجود کا تصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ، اور اس طرح علت ومعلوم میں بھی مغایرت نہیں ہوگی کہ علت کا وجود معلول کے عدم یا معلول کا وجود علت کے عدم کے ساتھ متصور نہیں ہوسکتا۔

(۲) بلکہ غیرین میں بھی تغایر نہیں ہوگا کیونکہ دو غیر ہوں تو ان میں بھی اضافت معتبر ہوتی ہے کہ یہ غیر ہے اس کا اور وہ غیر ہے اس کا، تو یہاں بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایک غیر کا وجود دوسرے غیر کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے حالانکہ کسی نے بھی متضایفین کی نفی غیریۃ یا غیرین یا علت ومعلول کی نفی میں غیریۃ کا قول نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وصف الاضافۃ معتبر نہیں تو جب وصف الاضافۃ معتبر نہ ہوا تو واحد من العشرۃ، عشرۃ کی جزء نہیں ہوگی بلکہ صرف واحد! عشرۃ کی جزء ہوگی اور واحد تو عشرہ سے جدا جدا پایا جا سکتا ہے لہٰذا لا یقال والا جواب جزء کل میں جاری نہ ہوا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر مذکورہ توجیہ مراد لی جائے تو صفاتِ باری تعالیٰ میں مغایرت ثابت ہوگی اور باطل ہے اور عرض ومحل میں عدمِ مغایرت لازم آئیگی یہ بھی باطل ہے اور اگر وصفِ اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر متضایفین بلکہ غیرین کے درمیان بھی عدمِ مغایرت ثابت ہوگی اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا یہ بھی باطل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحب مواقفؒ کی توجیہ اور اس کا رد

﴿عبارت﴾ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَايَجُوْزُاَنْ يَّكُوْنَ مُرَادُهُمْ اَنَّهَالَاهُوَبِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ وَلَاغَيْرُهٗ بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ كَمَاهُوَحُكْمُ سَائِرِالْمَحْمُوْلَاتِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَوْضُوْعَاتِهَافَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ الْاِتِّحَادُ بَيْنَهُمَا بِحَسْبِ الْوُجُوْدِلِيَصِحَّ الْحَمْلُ وَالتَّغَايُرُبِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ لِيُفِيْدَ كَمَافِيْ قَوْلِنَاالْاِنْسَانُ كَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَاالْاِنْسَانُ حَجَرٌفَاِنَّهٗ لَايَصِحُّ وَقَوْلِنَاالْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ فَاِنَّهٗ لَايُفِيْدُقُلْنَالِاَنَّ هٰذَااِنَّمَا يَصِحُّ فِي مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِبِالنِّسْبَةِاِلَى الذَّاتِ لَافِيْ مِثْلِ الْعِلْمِ والْقُدْرَةِ مَعَ اَنَّ الْكَلَامَ فِيْهِ وَلَافِي الْاَجْزَاءِ الْغَيْرِالْمَحْمُوْلَةِ كَالْوَاحِدِمِنَ الْعَشْرَةِوَالْيَدِمِنْ زَيْدٍ وَذُكِرَفِي التَّبْصِرَةِاَنَّ كَوْ نَ الْوَاحِدِمِنَ الْعَشْرَةِ وَالْيَدِمِنْ زَيْدٍغَيْرُهٗ مِمَّالَمْ يَقُلْ بِهٖ اَحَدٌ مِّنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ سِوٰى جَعْفَرَ بْنِ حَارِثٍ وَقَدْخَالَفَ فِيْ ذَالِكَ جَمِيْعُ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُدَّذَالِكَ مِنْ جَهَالَاتِهٖ وَهٰذَالِاَنَّ الْعَشْرَةَاِسْمٌ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ مُتَنَاوِلٌ لِّكُلِّ فَرْدٍمَعَ اَغْيَارِهٖ فَلَوْكَانَ الْوَاحِدُ غَيْرَهَالَصَارَغَيْرَنَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ مِنَ الْعَشْرَةِ وَاَنْ تَكُوْنَ الْعَشْرَةُ بِدُوْنِهٖ وَكَذَالَوْكَانَ يَدُزَيْدٍغَيْرَهٗ لَكَانَ الْيَدُغَيْرَنَفْسِهَاهٰذَا كَلَامُهٗ وَلَايَخْفٰى مَافِيْهِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ ان دونوں سے یعنی عینیت وغیریت سے ان مشائخ کی مراد یہ ہے کہ صفات عین ذات نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور غیر ذات نہیں وجود کے اعتبار سے جیسا کہ تمام محمولات کا یہی حکم ہے ان کے موضوعات کیطرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے کہ ان دونوں (موضوع ومحمول) کے درمیان باعتبار وجود کے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل صحیح ہو جائے اور باعتبار مفہوم کے تغایر شرط ہے تاکہ حمل مفید ہو جیسے ہمارے قول الانسان کاتب کے اندر بخلاف ہمارے قول الانسان حجر کے کیونکہ یہ صحیح نہیں اور بخلاف ہمارے قول الانسان انسان کے کیونکہ یہ مفید نہیں تو ہم جواب

دیں گے اس لئے کہ یہ (تاویل) صحیح ہوسکتی ہے عالم اور قادر کی مثل میں نسبت کرتے ہوئے ذات کی طرف نہ کہ علم وقدرت کے مثل میں باوجود اس بات کے کہ گفتگو اسی میں ہے یعنی علم وقدرت کی مثل میں اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں جیسے عشرہ میں ایک اور زید کا ہاتھ۔اور تبصرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ الواحد من العشرۃ اور ید زید کا اس کا غیر ہونا ان باتوں میں سے ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں سوائے جعفر ابن حارث کے اور اس سلسلہ میں تمام معتزلہ نے (اس کی) مخالفت کی ہے اور اس کو اس کی جہالات میں سے شمار کیا گیا ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد کا نام ہے جو شامل ہے ہر اس فرد کو جو اپنے اغیار کیساتھ ملحوظ ہے تو اگر واحد! اس عشرہ کا غیر ہو تو واحد اپنی ذات کا غیر ہوگا اس لئے کہ وہ واحد (ایک) عشرہ میں سے ہے اور یہ بات لازم آئے گی کہ عشرہ بغیر ایک کے لازم پایا جائے اور ایسے ہی اگر زید کا ہاتھ زید کا غیر ہو تو ہاتھ ہاتھ کا غیر ہو جائے گا یہ ہے ان کا کلام اور پوشیدہ نہیں ہے وہ بات جو اس میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ لِمَ لَایَجُوْزُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف کی اس توجیہ کا بیان کرنا ہے جو انہوں نے اشاعرہ کے قول لا ھو غیرہ کی! کی ہے جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین والا اعتراض ختم ہو جاتا ہے۔

❁ قبل از توجیہِ صاحبِ مواقف تمہیداً جان لیں!

صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان وجودِ خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تا کہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغائر ہونا ضروری ہے تا کہ حمل مفید ہو جیسے الانسان کاتب کہ موضوع اور محمول وجودِ خارجی میں متحد ہیں کہ خارج میں جو ذات! انسان کا مصدق ہے وہی ذات کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے اگر اتحاد خارجی نہ ہو تو حمل درست نہیں ہوگا جیسے الانسان حجر اور اگر مفہوم میں تغایر نہ ہو تو حمل مفید نہیں ہوگا جیسے الانسان انسان یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ محمول سے کوئی زائد معنیٰ سمجھ میں آجائے اور یہاں محمول سے کوئی زائد معنیٰ سمجھ نہیں آرہا۔

❁ صاحبِ مواقف کہتے ہیں کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجودِ خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ اشاعرہ کی مراد لا ھو ولا غیرہ سے یہ ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں بلکہ غیر ہیں اور وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں ہیں بلکہ عین ہیں جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلے میں اسی طرح ہوتا ہے اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور نہ ہی اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔

☆ الغرض! اشاعرہ کی مراد لا ھو عینہ سے یہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذاتِ باری تعالیٰ نہیں ہیں اور لا ھو غیرہ سے مراد یہ ہوگی کہ صفات وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیر ذاتِ باری تعالیٰ نہیں ہیں تو جب عینیت اور غیریت کی نفی کی حیثیت تبدیل ہوگئی تو اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

قُلْنَا لِاَنَّ هٰذَا اِنَّمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف کی مذکورہ توجیہ کا رد کرنا ہے کہ یہ توجیہ تو اسمائے صفات میں یعنی قدیر، سمیع وغیرہ میں جاری ہو سکتی ہے کیونکہ ان کا حمل ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہے اور یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ عالم، اللہ قدیر وغیرہ اور صفات میں یعنی علم، قدرت وغیرہ میں یہ توجیہ جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا حمل ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں ہے اور یہ کہنا درست نہیں ہے اللہ علم، اللہ قدرۃ حالانکہ ہماری گفتگو جو چل رہی ہے وہ صفات میں ہے اسمائے صفات میں نہیں ہے۔

وَلَا فِي الْاَجْزَاءِ الْغَيْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف کی توجیہ پر دوسرا رد کرنا ہے۔

لیکن اس سے پہلے تمہیداً یہ جاننا ضروری ہے کہ اجزا کی دو قسمیں ہیں۔(۱) اجزائے محمولہ۔(۲) اجزائے غیر محمولہ۔

اجزائے محمولہ وغیر محمولہ:

اجزائے محمولہ ان اجزاء کو کہتے ہیں جو کہ وجود میں اپنے کل سے علیحدہ نہ ہو سکیں اور تنہاء ہر جزء! کل پر محمول ہو سکے، اور مجموعہ اجزاء بھی کل پر محمول ہو سکے۔ جیسے انسان کے اجزا حیوان اور ناطق ہیں، حیوان اور ناطق کا الگ الگ حمل انسان پر درست ہے یعنی یہ کہہ سکتے ہیں انسان حیوان ہے یا انسان ناطق ہے۔ اسی طرح حیوان اور ناطق کے مجموعے کا حمل بھی انسان پر درست ہے چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ ''انسان! حیوان ناطق'' ہے۔

اجزائے غیر محمولہ ان اجزاء کو کہتے ہیں جو وجود میں اپنے کل سے علیحدہ نہ ہو سکیں اور الگ الگ کل پر محمول نہ ہو سکیں۔ البتہ مجموعہ کا حمل کل پر درست ہو۔ جیسے چائے اجزاء دودھ پانی، چائے، چینی، ان اجزاء کا الگ الگ حمل چائے پر درست نہیں چنانچہ یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ ''چائے پانی ہے، یا چائے دودھ ہے'' لیکن مجموعہ اجزاء کا حمل چائے پر درست ہے چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ ''چائے! چینی، دودھ اور پانی کے مجموعے کا نام ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اجزائے غیر محمولہ میں بھی یہ توجیہ صادق نہیں آتی جیسے **وَاحِدٌ مِّنَ الْعَشَرَةِ** اپنے **عَشَرَة** پر محمول نہیں ہوتا اسی طرح **يَدُ زَيْدٍ** اپنے کل زید پر محمول نہیں ہوتا یعنی اس طرح نہیں کہا جا سکتا **وَاحِدٌ مِّنَ الْعَشَرَةِ اَلْعَشَرَة** کہ **وَاحِدٌ مِنَ الْعَشَرَة اَلْعَشَرَة** لہٰذا **وَاحِدٌ مِّنَ الْعَشَرَة** کا حمل **عَشَرَة** پر درست نہیں، اسی طرح **يَدُ زَيْدٍ زَيْدٌ** کہ زید کا ہاتھ زید ہے کہنا بھی درست نہیں کیونکہ **يَدُ زَيْدٍ** کا حمل زید پر کرنا صحیح نہیں تو لہٰذا **وَاحِدٌ مِّنَ الْعَشَرَةِ** اور اس کے کل **عَشَرَة** کے درمیان اور اسی طرح **يَدُ زَيْد** اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے مگر ان دونوں پر **لا هو بحسب المفهوم** اور **ولا غيره بحسب الوجود** صادق نہیں ہے۔

نوٹ:

علامہ عبد العزیز پر ہاروی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں صاحبِ مواقف کے کلام کی ایسی توجیہ کی جا سکتی ہے کہ اس پر اعتراض وارد نہ ہو کہ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے کلام کی جو توجیہ کی ہے وہ فقط صفاتِ الٰہیہ کے متعلق ہے اگر چہ کلام کے

چلا وَ سے عموم معلوم ہو رہا ہے لہٰذا اجزائے غیر محمولہ کو لیکر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

وَذُكِرَ فِي التَّبْصِرَةِ اَنَّ الخ: ماقبل میں یہ کہا گیا تھا کہ اجزائے غیر محمولہ نہ تو اپنے کل کا عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں، اس کے باوجود بھی صاحب مواقف کی توجیہ لاھو بحسب المفھوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں آ رہی۔

اب یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ صاحب تبصرۃ کے قول سے اجزائے غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر دلیل، حجت پیش کر رہے ہیں کہ صاحب تبصرہ نے اپنی کتاب تبصرہ میں یہ بات کہی ہے کہ **واحد من العشرة** کا اپنے کل عشرہ کے غیر ہونے کا اور اسی طرح ید زید کا اپنے کل زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی غیریت کے قائل نہیں ہیں البتہ معتزلہ میں سے جعفر بن حارث غیریت کے قائل ہیں جس کی وجہ سے تمام معتزلہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت قرار دیا ہے اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے کہ جن سے عشرہ مرکب ہوتا ہے اب اگر واحد (اکائی) عشرہ کو عشرہ کا غیر قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ واحد یعنی اکائی کو بھی شامل ہے اور دیگر نو اکائیوں کو بھی شامل ہے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ واحد! واحد کا غیر ہے، نیز واحد اور عشرہ میں جب مغایرت ہوگی تو قاعدہ کے رو سے کہ شے اپنی مغائر کے بغیر پائی جاتی ہے تو لازم آئیگا کہ عشرہ بغیر واحد کے پایا جائے، اسی طرح ید زید جب اپنے کل زید کا غیر ہوگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ ید زید غیر ید زید ہے اور یہ **مغايرة الشيء لنفسه** ہے جو کہ باطل ہے۔

الغرض! خلاصہ یہ نکلا جب اجزاء غیر محمولہ میں **لا هو ولا غيره** صادق ہے تو صفات بھی ایسے ہی درست ہیں یعنی وہ بھی لاھو ولا غیرہ ہیں، مگر ولا یخفی مافیہ کی عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے صاحب تبصرۃ کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر **واحد من العشرة** کو عشرۃ کا غیر مانا جائے تو پھر یہ بات لازم آئیگی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغائر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر ہر جزء کے مغائر ہوگی بریانی اور گوشت میں مغایرت ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بریانی کے ہر ہر جزء کا مغائر ہے نیز عشرہ تمام اکائیوں کے مجموعے کا نام ہے ہر اکائی کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صفاتِ ذاتیہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَهِيَ اَيْ صِفَاتُهُ الْاَزَلِيَّةُ الْعِلْمُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تَنْكَشِفُ الْمَعْلُوْمَاتُ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْقُدْرَةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُؤَثِّرُ فِي الْمَقْدُوْرَاتِ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْحَيٰوةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُوْجِبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ وَالْقُوَّةُ وَهِيَ بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ وَالْبَصَرُ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرَكُ بِهِمَا اِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلٰى طَرِيْقِ تَاَثُّرِ حَاسَّةٍ وَوُصُوْلِ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهِمَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ

وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یعنی اس کی صفات ازلیہ علم ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتے ہیں اس صفت کے معلومات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے صفت قدرت کے متعلق ہونے کے وقت میں مقدورات کیساتھ اور حیوٰۃ ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو صحت علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنٰی میں ہے، اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات کے متعلق ہوتی ہے اور بصر ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مبصرات کیساتھ متعلق ہوتی ہے پس ان کا یعنی مسموعات و مبصرات کا ان دونوں کے ذریعہ یعنی سمع اور بصر کے ادراک تام کیساتھ ادراک کرلیا جاتا ہے تخیل اور توھم کے طریقہ پر نہیں اور نہ کسی حاسہ کے متاثر ہونے کے اور ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر اور ان دونوں کے یعنی سمع اور بصر کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں جن کیلئے حوادث کیساتھ تعلقات حادث ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَهِيَ اَيْ صِفَاتُهُ الخ: ابھی تک تو صرف اس بات کا ذکر تھا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ثابت ہیں اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ ان صفات کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں، رہی یہ بات کہ وہ کونسی اور کتنی ہیں تو اس کا ذکر مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے فرمارہے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں اور ماتریدیہ کے ہاں آٹھ صفات ہیں چونکہ مصنف علیہ الرحمۃ ماتریدیہ میں سے ہیں اس لئے انھوں نے صفات ذاتیہ کی تعداد آٹھ بتائی ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں

(۱) علم، (۲) قدرت، (۳) سمع، (۴) بصر، (۵) حیوٰۃ، (۶) ارادہ، (۷) کلام، (۸) تکوین۔

جبکہ اشاعرہ کے نزدیک صفات ذاتیہ کی تعداد سات ہے اشاعرہ تکوین کو مستقبل صفت نہیں مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قدرت مقدورات میں مؤثر ہے اور اس قدرت کا دوسرا نام تکوین ہے ماتریدیہ تکوین کو مستقبل صفت حقیقیہ مانتے ہیں اور تکوین کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ شی معدوم کا عدم سے وجود کی طرف لانے کا نام تکوین ہے اور تعلقات کی وجہ سے تکوین کی مختلف انواع وفروع ہیں مثلاً تکوین کا تعلق اگر صورت سے ہے تو اس وقت تکوین تصویر کہلاتی ہے اور اگر تکوین کا تعلق رزق سے ہے تو ترزیق کہلاتی ہے اور اگر تکوین کا تعلق حیوۃ سے ہے تو احیاء کہلاتی ہے وعلیٰ ھذا القیاس۔

وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس علم کی تعریف کرنی ہے جو کہ ازلی اور صفتِ باری تعالیٰ ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی وہ ازلی صفت ہے کہ جب اس کا تعلق معلومات کیساتھ قائم ہو جائے تو اس تعلق کی وجہ سے معلومات منکشف ہو جاتی ہیں۔

﴿اعتراض﴾: انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے کو کہتے ہیں لہٰذا معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت کرنا جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آجائے گی۔

﴿جواب﴾: معلومات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں معلوم ہونے کی استعداد و صلاحیت ہو، معلومات سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جو کہ پہلے سے معلوم ہوں۔

وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدرت کی تعریف بیان کرنی ہے کہ قدرت وہ صفت ازلی ہے کہ جب اس کا تعلق مقدورات کیساتھ قائم ہو جائے تو یہ قدرت ان میں اثر انداز اور مؤثر ہوتی ہے۔

وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حیوٰۃ نامی صفت کی تعریف بیان کرنی ہے کہ حیاۃ ایک ایسی صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے علم وادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جہاں یہ صفت ہوگی وہاں ضروری ہے کہ علم اور قدرت ہو۔

۞ قوت یہ قدرت کے مترادف ہے الگ صفت نہیں مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کا ذکر اس لئے کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ قدرت اور قوت آپس میں مترادف ہیں۔

وَالسَّمْعُ وَهِيَ الخ: سمع اور بصر اللہ کی صفات ہیں سمع کا تعلق مسموعات سے ہوتا ہے اور بصر کا تعلق مبصرات سے ہوتا ہے جب سمع اور بصر کا تعلق اپنے متعلقات کیساتھ قائم ہو جائے تو سمع اور بصر کی وجہ سے وہ متعلقات پورے اور کامل طریقے سے واضح ہو جاتے ہیں۔

تخیل اور توہم کی تعریف:

لَا عَلٰی سَبِیْلِ التَّخَیُّلِ وَالتَّوَهُّمِ الخ: اس عبارت کی تشریح سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک کرنا **تخیل** کہلاتا ہے۔ مثلاً کسی کو دیکھا اور اس کی آواز سن لی پھر کچھ عرصے بعد اسے دیکھ کر اور اس کی آواز سن کر اسے پہچاننا۔ تخیل! سمع وبصر سے کم مرتبے کا حامل ہے کیونکہ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے جبکہ سمع وبصر میں براہ راست ادراک ہوتا ہے۔

اور محسوسات میں غیر محسوس کا ادراک **توہم** کہلاتا ہے۔ مثلاً زید ایک محسوس چیز ہے اور علم اور شجاعت وغیرہ زید کے اندر غیر محسوس معانی ہیں اور ان معانی کا ادراک وہم کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ سمع وبصر سے۔

۞ اس تمہید کے بعد کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مسموعات اور مبصرات کا ادراک صفتِ سمع اور صفتِ بصر سے کرتے ہیں تخیل اور توہم سے نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مرتبہ سمع وبصر سے کم ہے۔

وَلَا عَلٰی طَرِیْقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فلاسفہ کے ایک شبہ کا ازالہ کرنا ہے۔

شبہ: کہ سمع اور بصر سے اس وقت ادراک ہوتا ہے جب قوت سامعہ اور قوت باصرہ مبصر اور مسموع سے اثر قبول کرے اور اس طرح سمع کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ آواز پہلے ہوا سے متکیف ہو کر کانوں کے سوراخ تک پہنچے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ان جوارح سے پاک ہیں۔

ازالہ: اللہ تعالیٰ مسموعات اور مبصرات کا ادراک کرتے ہیں مگر ان ادراک میں اللہ تعالیٰ قوۃ سامعہ اور قوۃ باصرہ کی طرف محتاج نہیں ہیں اور اسی طرح مسموعات کا سماع کرتے ہیں اور مکیف کی ضرورت نہیں ہوتی قوۃ سامعہ اور قوۃ باصرہ کی طرف

مخلوقات محتاج ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا مخلوقات پر قیاس کرنا باطل ہے اور قیاس! قیاس مع الفارق ہے۔

وَلَايَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: سمع اور بصر ازلی ہیں اور ان کا تعلق مسموعات اور مبصرات سے ہوتا ہے تو ان صفات ازلیہ کی وجہ سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ مسموماعت اور مبصرات حادث ہیں۔

﴿جواب﴾: سمع اور بصر کا قدیم ہونا مسموعات اور مبصرات کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے جس طرح دیگر مثلاً علم ،قدرت کا قدم معلومات اور مقدورات ے قدم کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح سمع اور بصر کا قدم مسموعات اور مبصرات کے قدم کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ یہ صفات قدیم اور ان کے متعلقات حادث ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ارادہ اور مشاء الٰہی کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيَّةُ وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِيْ اَحَدِالْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ اِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوْعِ وَفِيْمَاذُكِرَ تَنْبِيْهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمَشِيْئَةَ قَدِيْمَةٌ وَالْإِرَادَةَ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ مَعْنٰى اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِعْلَهٗ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُكْرَهٍ وَلَاسَاهٍ وَلَامَغْلُوْبٍ وَمَعْنٰى اِرَادَتِهٖ فِعْلَ غَيْرِهٖ اَنَّهٗ اٰمِرٌبِهٖ كَيْفَ وَقَدْاُمِرَكُلُّ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ وَسَائِرِالْوَاجِبَاتِ وَلَوْشَاءَ لَوَقَعَ۔

﴿ترجمہ﴾: اور ارادہ اور مشیت ہے اور یہ دونوں عبارت ہیں زندہ ایسی صفت سے جو مقدورین میں سے کسی ایک کی تخصیص کو واجب (ثابت) کرتی ہے وقوع کیساتھ اوقات میں سے کسی وقت میں کل کی جانب قدرت کی نسبت برابر ہونے کے باوجود اور علم کا تعلق ہونے کے باوجود وقوع کے تابع ہو کر اور اس تقریر میں جو متن میں ذکر کی گئی ہے تنبیہ ہے رد کرنے کی ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر بھی رد ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنے فعل کو انجام دینے میں مجبور بھی نہیں اور بھولنے والا بھی نہیں اور نہ ہی وہ مغلوب ہے اور اس کے ارادہ کرنے کے معنی اپنے غیر کے فعل کے یہ ہیں کہ وہ اس کا آمر ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ہر مکلف ایمان اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ارادہ کی تعریف کرنی ہے کہ ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو کہ زندہ میں ہوتی ہے اور مقدورین میں سے کسی مقدور کو اوقات مخصوصہ میں سے کسی وقت میں ترجیح دیتی ہے باوجود اسکے کہ

قدرت کا تعلق دونوں مقدوروں کیساتھ برابر ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ زید کولڑکا دینے اور نہ دینے پر قادر ہیں اور اسی طرح دن میں دینے اور رات کو دینے پر بھی قادر ہیں تو جب اللہ تعالیٰ زید کولڑکا دیتے ہیں اور رات کی بجائے دن کو دیدیتے ہیں تو سوال یہ ہوتا ہے کہ لڑکے کے دینے کو نہ دینے پر کیوں ترجیح دیتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی تھی اور ارادہ الٰہی کا تعلق دن میں دینے کیساتھ متعلق تھا۔

ارادہ اور قدرت میں فرق:

مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یا تو ماقبل کیساتھ ربط قائم کرنا ہے جیسا کہ ابھی تشریح میں ہم نے ماقبل عبارت کیساتھ لگا کر اس کی وضاحت کی یا اس عبارت کی غرض ارادہ اور قدرت کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کہ قدرت کا تعلق تمام مقدورات سے ہوتا ہے خواہ وقوع کے قبیل سے ہوں یا لا وقوع کے قبیلے سے ہوں اور اسی طرح قدرت کا تعلق فعل اور ترک فعل دونوں کیساتھ ہوتا ہے قدرت فعل اور ترک کیلئے مرجح نہیں ہوتی پس قدرت کا تعلق ضدین سے ہوتا ہے اور ارادہ کا تعلق احد المقدورین سے ہوتا ہے یعنی اردہ صفت مرجحہ ہے اور قدرت صفت مصححہ ہے۔

علم اور ارادہ میں فرق:

وَكَوْنَ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ علم ارادہ کا تابع ہوتا ہے اور ارادہ علم سے پہلے ہوتا ہے یعنی جب شے مراد کا وقوع ہو جاتا ہے تو علم متحقق اور ثابت ہو جاتا ہے، علم مراد کے وقوع کے بعد اس لئے ہوتا ہے کہ کسی چیز کا علم اس چیز کے واقع ہونے کے مطابق ہوتا ہے چنانچہ جس کیفیت پر وہ چیز موجود ہے اس کیفیت کے مطابق اگر علم نہ ہو تو جہل ہوگا اس لئے معلوم ہوا کہ علم مراد کے وقوع کے بعد ہوتا ہے اور ارادہ احد المقدورین کے وقوع کیلئے مرجح اور مخصص ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ارادہ اور علم ایک شے نہیں ہیں کیونکہ علم وقوع کا تابع ہوتا ہے اور ارادہ وقوع کیلئے مرجح ہوتا ہے۔

✿ یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ فلاسفہ پر رد کر رہے ہیں یہ حضرات کہتے ہیں کہ ارادہ اور علم ایک ہیں تو شارحؒ نے ان پر رد کیا کہ علم اور ارادہ ایک چیز نہیں ہیں کیونکہ علم شے کے وقوع کا تابع ہوتا ہے اور ارادہ شے کے وقوع کیلئے مرجح ہوتا ہے اب اگر علم عین ارادہ ہو جائے تو علم بھی شے کے وقوع کیلئے مرجح ہوگا شے کا وقوع علم کا تابع ہو جائے گا پس دور لازم آجائے گا اور دور باطل ہے تو ارادہ کا عین علم ہونا بھی باطل ہوگا۔

وَفِيْمَا ذُكِرَ تَنْبِيْهُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ کرامیہ کا رد کرنا ہے۔ کہ وہ کہتے ہیں مشیت و ارادہ مترادف المعنیٰ نہیں ہیں بلکہ مشیت صفتِ قدیمہ ہے اور ارادہ صفتِ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے ان کے ہاں ذاتِ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا جائز ہے۔

عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض معتزلہ کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ ارادہ کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً ہے...... ان کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب و معنیٰ یہ ہے کہ وہ

اپنے فعل کو انجام دینے میں نہ تو مجبور ہے اور نہ ہی بھولنے والا ہے اور نہ ہی وہ کسی سے مغلوب ہونے والا ہے اور اللہ تعالیٰ کا بندے کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس نے بندے کو اس فعل کا حکم فرمایا ہے گویا معتزلہ کے ہاں ارادہ امر کا مترادف ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ارادہ امر کا مترادف کیسے ہوسکتا ہے؟ ورنہ اس سے تو یہ لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا حکم فرمایا ہے اس کا ارادہ بھی فرمایا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جب کسی امر کا ارادہ فرماتے ہیں تو پھر اس امر کا وقوع ضروری ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو ایمان کا امر فرمایا ہے اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اگر امر اور ارادہ مترادف المعنیٰ ہوتے تو تمام مکلفین مؤمن ہوتے اور صاحبِ تقویٰ و پارسا ہوتے حالانکہ اکثر لوگ بے ایمان اور عاصی پائے گئے ہیں پس معلوم ہوا کہ اس نے امر تو ایمان اور واجبات کا فرمایا ہے لیکن ارادہ نہیں فرمایا ورنہ اس کے خلاف نہ ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فعل اور تخلیق کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تُسَمّٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَسَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهٗ وَعَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُيُوْعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَخْلُوْقِ وَالتَّرْزِيْقِ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَّخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهٖ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى كُلٌّ مِّنْهَا رَاجِعٌ اِلٰى صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور فعل اور تخلیق دونوں عبارت ہیں صفت ازلیہ سے جس کا نام تکوین ہے اور اس کی تحقیق عنقریب آ رہی ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظ خلق سے عدول کیا اس کے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق کے معنیٰ میں۔ اور ترزیق یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی تصریح فرمادی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ کے مثل ان صفات میں سے جو اللہ تعالیٰ کی طرف مسند ہیں ان میں سے ہر ایک اس صفت حقیقی کی جانب راجع ہیں جو ازلی ہے ذات باری کیساتھ قائم ہے وہ تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ (صفات) تو اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں نہ کہ صفات ذاتیہ۔

﴿تشریح﴾:

وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فعل اور تخلیق کی تعریف کرنی ہے کہ یہ دونوں صفات ازلیہ ہیں ان دونوں کا نام تکوین ہے اور تکوین کی بحث آگے آ رہی ہے۔

۞ رہی یہ بات کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے الفعل والتخلیق کہا ہے، تخلیق کی بجائے الخلق کیوں نہیں کہا ہے حالانکہ خلق کی فعل کے ساتھ مناسبت بھی ہے کہ وہ بھی ثلاثی مجرد ہے تو اس کا جواب دیا کہ لفظِ خلق! مخلوق کے معنیٰ میں اکثر و بیشتر استعمال

ہوتا ہے، پس اس لئے خلق کی بجائے تخلیق کہا ہے، کیونکہ لفظِ تخلیق! مخلوق کے معنیٰ میں استعمال نہیں ہوتا۔
وَالتَّرْزِيْقِ هُوَ تَكْوِيْنٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ترزیق کی تعریف کرنی ہے کہ وہ ایک مخصوص تکوین ہے۔
پھر اعتراض ہوا کہ ترزیق کو الگ ذکر کیوں کیا؟ تو اس کا شارح علیہ الرحمۃ نے یہ جواب دیا کہ اس تصریح سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ تخلیق، تصویر، ترزیق اور احیاء اور اماتۃ وغیرہ جن کا ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف اسناد ہوتا ہے ان سب کا ایک ایسی صفتِ حقیقیہ کی طرف رجوع ہے جو ازلی اور قدیمہ ہے اور وہ تکوین ہے یعنی ہمارے نزدیک تکوین صفت قدیمہ حقیقیہ ہے اور ترزیق، تخلیق، تصویر وغیرہ سب تکوین کی اقسام ہیں، اس تکوین کی نسبت رزق کی طرف کیجائے تو یہ تکوین ترزیق ہوگی، خلق کی طرف نسبت کی جائے تو یہ تکوین تخلیق ہوگی بہر حال تکوین مستقل صفت ہے بخلاف اشعری کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ تخلیق وغیرہ صفاتِ اضافیہ ہیں اور یہ افعال کی صفات ہیں کہ اگر فعل رزق کا ہے تو صفتِ ترزیق ہوگی وغیرہ۔
اور ہم کہتے ہیں کہ یہ افعال کی صفات نہیں ہیں، ذات کی صفات ہیں چنانچہ اشعری کے نزدیک تکوین مستقل صفت نہیں ہے ہمارے نزدیک تکوین مستقل صفت ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلام کا بیان

﴿عبارت﴾: اَلْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمّٰى بِالْقُرْآنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ كُلَّ مَنْ يَاْمُرُ وَيَنْهٰى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِيْ نَفْسِهٖ مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ اَوِ الْكِتَابَةِ اَوِ الْاِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ اِذْ قَدْ يُخْبِرُ الْاِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهٗ وَغَيْرُ الْاِرَادَةِ لِاَنَّهٗ قَدْ يَاْمُرُ بِمَا لَمْ يُرِيْدُهٗ كَمَنْ اَمَرَ عَبْدَهٗ قَصْدًا اِلٰى اِظْهَارِ عِصْيَانِهٖ وَعَدَمِ اِمْتِثَالِهٖ لِاَوَامِرِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور کلام ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جس کو اس نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہے وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس معنی کے اوپر عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ذریعے دلالت کرتا ہے اور یہ کلام علم کا غیر ہے اس لئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو جانتا ہے اور ارادہ کا غیر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم کرتا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا وہ شخص جس نے اپنے غلام کو کسی بات کا حکم کیا قصداً اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے۔

﴿تشریح﴾:

وَهِيَ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلام کی تعریف کرنی ہے۔ قبل از تعریف یہ بات بطورِ تمہید جاننی ضروری ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام نفسی۔ (۲) کلام لفظی۔ کلام نفسی وہ کلام ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے،

اور کلام لفظی وہ کلام ہے جو حروف اور اصوات کے قبیل سے ہے۔

☆ یہ کلام الٰہی جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں یہ کلام لفظی ہے کیونکہ حروف اور اصوات کے قبیل سے ہے یہ کلام نفسی پر دال ہے، یہ حادث ہے یہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت نہیں۔

اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو کلام ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے وہ نفسی وازلی ہے جس کو نظم متلو کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَذَالِكَ لِاَنَّ كُلَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مطلق کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل پیش کرنی ہے کہ جو شخص کسی چیز کا امر کرتا ہے یا کسی چیز سے نہی کرتا ہے یا کسی چیز کی خبر دیتا ہے تو اس سے پہلے اس کے دل میں ایک معنیٰ اور ایک کیفیت پائی جاتی ہے تو اس مضمر اور دل میں پوشیدہ کیفیت اور معنیٰ کو کلام نفسی کہتے ہیں پھر اس کلام نفسی کا اظہار کبھی الفاظ وعبارت سے ہوتا ہے کبھی کتابت اور اشارہ سے ہوتا ہے جسے کلام لفظی کہا جاتا ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ اِذْالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ یہ معنیٰ جو نفس میں ہوتا ہے یہی علم ہے اور یہی ارادہ ہے، لہٰذا کلام مستقل صفت نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: کلام! علم اور ارادہ کے علاوہ مستقل صفت ہے، علم کا غیر اس طرح ہے کہ کبھی انسان ایک معنیٰ دل میں گھڑتا ہے پھر اس معنیٰ کی الفاظ کے ساتھ کسی کو خبر دیتا ہے اس کے باوجود اس خبر کا علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے مثلاً زید کھڑا نہیں تھا اور اس نے کہا کہ زید کھڑا ہے تو یہ کلام تو ہے کہ دل میں اس نے معنیٰ سوچا یعنی جس کو ہم خبر سے تعبیر کرتے ہیں اس کو دل میں سوچا لیکن یہ علم نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف کا علم ہے ''کہ زید کھڑا نہیں ہے'' پس اگر یہ کلام علم ہوتا تو ہر جگہ علم بھی ہوتا، اسی طرح یہ کلام! ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ کبھی آدمی دل میں ایک امر کو سوچتا ہے پھر وہ کہتا ہے کہ تو اس طرح کر، اس بات کے باوجود کہ یہ کلام ہے اس امر کا ارادہ نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص اپنے غلام کو روزانہ مارتا ہے کسی نے اس سے کہا کہ تو اسے کیوں مارتا ہے؟ اس نے کہا کہ یہ بہت خبیث ہے اس نے کہا کہ یہ تو بہت شریف شخص ہے اس پر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک امر کیا مثلاً یہ کہا کہ جا تو پانی بھر کر لا اور اس امر سے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ وہ پانی بھر کے بھی لائے بلکہ مقصد یہ تھا کہ وہ بجا آوری نہ کرے تا کہ اس کا خبث ظاہر ہو جائے تو دیکھیں یہاں کلام تو ہے لیکن ارادہ نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلام نفسی پر دلائل ثلاثہ

﴿عبارت﴾: **وَيُسَمّٰى هٰذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلٰى مَا اَشَارَ اِلَيْهِ الْاَخْطَلُ بِقَوْلِهٖ شِعْر اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَاِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلًا۔ وَقَالَ عُمَرُؓ اِنِّيْ زَوَّرْتُ فِيْ نَفْسِيْ مَقَالَةً وَكَثِيْرًا مَّا تَقُوْلُ لِصَاحِبِكَ اِنَّ فِيْ نَفْسِيْ كَلَامًا اُرِيْدُ اَنْ اَذْكُرَهٗ لَكَ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ**

اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَتَوَاتُرُ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اَنَّهٗ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ فَثَبَتَ اَنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰی صِفَاتٌ ثَمَانِيَةٌ هِيَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْحَيٰوةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْاِرَادَةُ وَالتَّكْوِيْنُ وَالْكَلَامُ

﴿ترجمہ﴾: اور نام رکھا جاتا ہے اس کا کلام نفسی جیسا کے اخطل (شاعر) نے اپنے اس قول سے اس کی جانب اشارہ کیا ہے شعر: کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنا دیا گیا ہے اور فرمایا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا اور بسا اوقات آپ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے میں چاہتا ہوں کہ اس کو آپ کے سامنے ذکر کروں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اجماعِ امت ہے اور نقل کا متواتر ہونا ہے انبیاء علیہم السلام سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ صفتِ کلام کے ثبوت کے بغیر متکلم ہونا محال ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کیلئے آٹھ صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور حیوٰۃ اور سمع اور بصر اور ارادہ اور تکوین اور کلام ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَيُسَمّٰى هٰذَا كَلَامًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اہل عرب کلام لفظی کا اطلاق اس معنیٰ و مدلول پر نہیں کرتے جو دل میں پوشیدہ ہو بلکہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

﴿جواب﴾: ایسی بات نہیں...... بلکہ وہ دل کے معانی اور مطالب پر بھی کلام کا اطلاق کرتے ہیں جس پر درج ذیل امثلہ شاہد ہیں۔

1: عرب کا نصرانی شاعر اخطل جو کہ بنو امیہ کے ابتدائی عہدِ خلافت میں درباری شاعر تھا، ان کا نام غیاث بن غوث بن طارقہ ہے، لیکن اخطل نام سے مشہور رہا، 19 ہجری میں پیدا ہوا اور 90 ہجری میں فوت ہوا...... اس کا قول ہے......

اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَاِنَّمَا : جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلًا۔

کہ بیشک کلام دل میں ہوتا ہے اور زبان کو دل پر ترجمان ٹھہرایا جاتا ہے تو یہاں کلام کا اطلاق اس معنیٰ پر ہوا ہے جو دل میں پوشیدہ و مخفی ہے، جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

شعراء کے طبقات اربعہ:

شعراء کے چار طبقے ہیں۔

(۱) ایک وہ جو زمانہ جاہلیت میں گزرا۔

(۲) دوسرا وہ جنہوں نے کچھ عرصہ زمانہ جاہلیت میں پایا اور کچھ زمانہ اسلام کا۔

(۳) تیسرا طبقہ وہ جنہوں نے خالصۃً زمانہ اسلام پایا اور متقدمین کہلائے۔ (یعنی زمانہ اسلام پانے والے دو طبقے ہوئے

ایک وہ جسے متقدمین کہتے ہیں اور دوسرا وہ جسے متاخرین کہتے ہیں)۔

(۴) چوتھا طبقہ وہ جنہوں نے زمانہ اسلام پایا اور متاخرین کہلائے۔

❁ یادرہے پہلے تین طبقات کا کلام حجت ہے متاخرین کا کلام حجت نہیں، اخطل چونکہ متقدمین میں سے ہے اس لئے اس کا کلام حجت ہے۔

2: حضور ﷺ کے وصال کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جب خلافت کے بارے میں صحابہ کرام کا آپس میں نزاع ہوا تو انصار نے سعد بن عبادہ کو خلافت کے منتخب کیا جبکہ دیگر قبائل نے مخالفت کی، اس بات کی جب سیدنا صدیق اکبر اور سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہما کو خبر ہوئی تو یہ دونوں شخصیات بھی انصار کے مجمع کی طرف روانہ ہوئے، راستے میں سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے وہاں خطاب فرمانے کے لئے دل ہی دل میں ایک لمبی تقریر تیار کرلی، جس کا تذکرہ حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے کیا تو انہوں نے ایسا کرنے سے منع کردیا چنانچہ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اِنِّیْ زَوَّرْتُ فِیْ نَفْسِیْ مَقَالَۃً کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام تیار کیا تو یہاں دیکھیں حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس معنیٰ پر کلام کا اطلاق کیا جو ان کے دل میں تھا۔ پس معلوم ہوا کلام کا طلاق معنیٰ ومدلول پر بھی ہوتا ہے۔ جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

3: بسا اوقات انسان اپنے ساتھی سے کہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے اسے بتاؤں؟ پس معلوم ہوا کہ اس معنیٰ مفہوم پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے جو دل میں پوشیدہ ومخفی ہو۔

وَالدَّلِیْلُ عَلٰی ثُبُوْتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر دلیل دینا ہے کہ کلام نفسی ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے بھی ثابت ہے چنانچہ اس پر دلیل ایک تو صفتِ کلام کے ثبوت پر اجماع امت ہے اور دوسری دلیل انبیاء سے نقل متواتر ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ کسی کے لئے صفتِ کلام ثابت کئے بغیر اس کا متکلم ہونا محال ہے، نیز اہل لغت کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم ہے بایں معنیٰ کہ وہ کلام کا موجد ہے پس معتزلہ کا قول اجماع امت، نقل متواتر اور اہل لغت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ارادہ، تکوین اور کلام کا ذکر دوبارہ کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا کَانَ فِی الثَّلٰثَۃِ الْاَخِیْرَۃِ زِیَادَۃُ نِزَاعٍ وَخِفَاءٍ کَرَّرَ الْاِشَارَۃَ اِلٰی اِثْبَاتِھَا وَقِدَمِھَا وَفَصَّلَ الْکَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِیْلِ فَقَالَ وَھُوَ اَیِ اللّٰہُ تَعَالٰی مُتَکَلِّمٌ بِکَلَامٍ ھُوَ صِفَۃٌ لَہٗ ضَرُوْرَۃَ اِمْتِنَاعِ اِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ لِلشَّیْءِ مِنْ غَیْرِ قِیَامِ مَاْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ بِہٖ وَفِیْ ھٰذَا رَدٌّ عَلَی الْمُعْتَزِلَۃِ حَیْثُ ذَھَبُوْا اِلٰی اَنَّہٗ مُتَکَلِّمٌ بِکَلَامٍ ھُوَ قَائِمٌ بِغَیْرِہٖ لَیْسَ صِفَۃً لَہٗ اَزَلِیَّۃٌ ضَرُوْرَۃَ اِمْتِنَاعِ قِیَامِ الْحَوَادِثِ

بِذَاتِهٖ تَعَالٰی لَیْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَالْاَصْوَاتِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِاَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحُرُوْفِ الثَّانِیْ بِدُوْنِ انْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْاَوَّلِ بَدِیْهِیٌّ وَفِیْ هٰذَا رَدٌّ عَلَی الْحَنَابِلَةِ وَالْكَرَّامِیَّةِ الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّ كَلَامَهٗ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ وَمَعَ ذٰلِكَ فَهُوَ قَدِیْمٌ

﴿ترجمہ﴾: اور جب کہ آخر والی تینوں صفتوں (ارادہ، تکوین اور کلام) میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو اس کے اثبات اور قدیم ہونے کی جانب مصنف علیہ الرحمۃ نے تکرار کے ساتھ اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کیساتھ انکی تفصیل بیان فرمائی۔
پس مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کیساتھ جو اسی کی صفت ہے کسی شیٔ کیلئے مشتق کے اثبات کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر اور اس میں رد ہے معتزلہ پر جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کیساتھ جو اس کے غیر کیساتھ قائم ہو اس کی صفت نہیں ہے، مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ کلام صفت ازلی ہے قیام حوادث کے قیام کا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال کے ضروری ہونے کی وجہ سے، کہ وہ کلام حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ وہ (حروف واصوات) اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونے کیساتھ اس لئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا ممتنع ہونا حرف اول کے ختم ہوئے بغیر بدیہی ہے اور اس عبارت میں رد ہے ان حنابلہ اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا كَانَ فِی الثَّلٰثَةِ الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ارادہ، تکوین اور کلام کا ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے تو پھر دوبارہ اس کا ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی یہ تو تکرار ہے جو کہ مخل بالفصاحت ہوتا ہے۔

﴿جواب﴾: ان مذکورہ صفات ثلاثہ کے بارے میں ائمہ کرام کا کثرت کے ساتھ اختلاف اور نزاع ہے اور ان کیساتھ بہت سی مباحث متعلق ہیں اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے انہیں دوبارہ ذکر کر کے ان کی تفصیل کی اور کہا ذاتِ باری تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو ان کے ساتھ قائم ہے۔

ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر دلیل دینا ہے کہ کلام ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ اس کا ماخذ اشتقاق قائم ہو، تو جب ذاتِ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے تو یقیناً اس کا ماخذ اشتقاق یعنی کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا اور شے جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کی صفت ہوتی ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہوا۔

وَفِیْ هٰذَا رَدٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے هو صفة له کہہ کر معتزلہ کا بھی رد کر

دیا، جوکہ یہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم تو ہے لیکن لیکن اس کا کلام اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ لوح محفوظ، جبرائیل علیہ السلام یا تاجدار کائنات ﷺ کے ساتھ قائم ہے ان کی یہ بات چونکہ مذکورہ قاعدے کے خلاف ہے اس لئے وہ مردود ہے۔

ضَرُوْرَۃَ اِمْتِنَاعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلام کے ازلی ہونے پر دلیل دینا ہے۔ کہ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ومحال ہے لہٰذا جو صفت ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی وہ ازلی وقدیم ہوگی۔

لَیْسَ مِنْ جِنْسِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صفتِ کلام الٰہی! حروف اور اصوات کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ حروف اور اصوات تو اعراض اور حادث ہیں کیونکہ ان میں بعض کا حدوث دوسرے بعض کے ختم ہونے کے ساتھ مشروط ہے یعنی دوسرے حرف کا تلفظ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک پہلے حرف کا تلفظ ختم اور معدوم نہ ہوجائے اور معدوم ہونا حادث ہونے کی علامت ونشانی ہے۔

وَفِیْ ھٰذَا رَدٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے اس قول (صفتِ کلام الٰہی! حروف اور اصوات کے قبیل سے نہیں ہے) سے حنابلہ اور کرامیہ کا بھی رد ہوگیا کہ حنابلہ! صفتِ کلام کو حروف اور اصوات کی جنس سے مان کر قدیم مانتے ہیں اور کرامیہ کلام الٰہی کو حروف اور اصوات کی جنس سے مان کر حادث مانتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ذاتِ باری تعالیٰ سکوت اور آفت سے مبرا و منزا ہے

﴿عبارت﴾: وَهُوَ اَیِ الْكَلَامُ صِفَةٌ اَیْ مَعْنًی قَائِمٌ بِالذَّاتِ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوْتِ الَّذِیْ هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَالْاٰفَةِ الَّتِیْ هِیَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْاٰلَاتِ اِمَّا بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِی الْخَرَسِ اَوْ بِحَسْبِ ضُعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِی الطُّفُوْلِيَّةِ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَی الْكَلَامِ اللَّفْظِیِّ دُوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِیِّ اِذِ السُّكُوْتُ وَالْخَرَسُ اِنَّمَا يُنَافِی التَّلَفُّظَ قُلْنَا الْمُرَادُ السُّكُوْتُ وَالْاٰفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بِاَنْ لَا يُدَبِّرَ فِیْ نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ اَوْ لَا يَقْدِرُ عَلٰی ذٰلِكَ فَكَمَا اَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِیٌّ وَنَفْسِیٌّ فَكَذَا ضِدُّهٗ اَعْنِی السُّكُوْتَ وَالْخَرَسَ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذات کیساتھ قائم ہے جو سکوت کے منافی ہے اور وہ سکوت تکلم نہ کرنے کا نام ہے تکلم پر قدرت کے باوجود اور منافی ہے اس آفت کے جو کہ آلات کے عدم موافقت کا نام ہے یا تو فطرت کے اعتبار سے جیسے گونگے پن میں ہوتا ہے یا ضعف کی وجہ سے اور اس کے نہ پہنچنے کیوجہ سے قوت کی حد تک جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر اس لئے کہ سکوت وگونگا پن تلفظ کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس طریقہ پر کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا تدبر نہ کرسکے یا اس پر قادر نہ ہوسکے تو جیسے کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور گونگے پن کی بھی دو قسمیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ اَيِ الْكَلَامُ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ ازلی صفت ہے اور سکوت و آفت کے منافی ہے یعنی ایسی بات نہیں کہ ذات باری تعالیٰ کو کلام پر قدرت تو ہو لیکن کلام نہ کریں اور نہ ہی ایسی بات کہ آلات کی عدم موافقت کی وجہ سے کلام پر قادر نہ ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ بغیر آلات کے بھی کلام کرنے پر قادر ہیں۔

اَلَّذِيْ هُوَ تَرْكُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سکوت کی تعریف کرنی ہے کہ سکوت نام ہے کلام پر قدرت کے باوجود کلام نہ کرنا۔

وَالْاٰفَةِ الَّتِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آفت کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ آفت نام ہے کلام کرنے کے آلات کا موافق نہ ہونا، خواہ عدمِ موافقت فطری ہو جیسے گونگا پن یا ضعف اور کمزوری کی وجہ سے ہو جیسے بچپنے میں ہوتی ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے یہ بات تو کلام لفظی پر صادق آتی ہے اور کلام نفسی پر صادق نہیں آتی اس لئے سکوت نام عدمِ تلفظ کا اور عدمِ تلفظ تلفظ کے منافی ہے اور تلفظ تو کلام لفظی میں ہوتا ہے نہ کہ کلام نفسی میں تو آپ کی بات کلام لفظی کے اعتبار سے صحیح ہے نہ کہ کلام نفسی کے اعتبار سے حالانکہ ہماری بحث تو کلام نفسی کے متعلق ہے۔

قُلْنَا الْمُرَادُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: جیسے کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی اسی طرح سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں سکوت و آفت ظاہری اور سکوت و آفت باطنی۔ سکوت ظاہری یہ ہے کہ قدرت کے ہوتے ہوئے بھی کلام نہ کرنا اور سکوت باطنی یہ ہے کہ قدرت کے ہوتے ہوئے دل میں بھی کسی چیز کے متعلق سوچ نہ سکنا، یعنی تدبر کی تمام صلاحیتوں کا ختم ہو جانا۔

پس مصنف علیہ الرحمۃ نے جو کہا ہے کلام! سکوت اور آفت کا منافی ہے تو سکوت اور آفت سے باطنی سکوت اور آفت مراد ہے جو کہ کلام نفسی کے مقابل ہے ظاہری سکوت اور آفت مراد نہیں ہے جو کہ کلام لفظی کے مقابل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلام! صفتِ واحدہ ہے...... نہ کہ صفاتِ خمسہ کا عنوان

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِهَا اٰمِرٌ وَنَاهٍ وَمُخْبِرٌ يَعْنِيْ اَنَّهٗ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَكَثَّرُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ بِاخْتِلَافِ التَّعَلُّقَاتِ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فَاِنَّ كُلًّا مِّنْهَا وَاحِدَةٌ قَدِيْمَةٌ وَالتَّكَثُّرُ وَالْحُدُوْثُ اِنَّمَا هُوَ فِي التَّعَلُّقَاتِ وَالْاِضَافَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَلْيَقُ بِكَمَالِ التَّوْحِيْدِ وَلِاَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ عَلٰى تَكَثُّرِ كُلٍّ مِّنْهَا فِيْ نَفْسِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے صفت کلام کیساتھ، اور حکم دینے والا ہے اور منع کرنے والا ہے اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جس میں تکثر ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر اور نہی اور خبر کی جانب نسبت کے لحاظ سے کثرت والی ہے جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحدہ قدیمہ ہے اور تکثر اور حدوث اور اضافات میں اس لئے یہی کمال توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہٖ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰہُ تَعَالٰی مُتَکَلِّمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض اشاعرہ کا رد کرنا ہے کہ جو یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف ایک صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات ہیں امر، نہی، خبر، استفہام اور ندا، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کلام! صفتِ واحدہ مگر نہ تو کلی ہے کہ امر، نہی اور خبر وغیرہ اس کے افراد اور جزئیات کثیرہ ہوں اور نہ ہی کل ہے کہ امر، نہی اور خبر وغیرہ اس کے اجزاء ہوں اور جزئیاتِ کثیرہ اور اجزاء کثیرہ رکھنے کی وجہ سے متکثر ہو اور اس میں کثرتِ حقیقی ہو بلکہ جس طرح جزئی حقیقی کے مختلف تعلقات ہوتے ہیں اور ان تعلقاتِ کثیرہ کے سبب اس میں کثرت اعتباری ہوتی مثلاً زید جزئی حقیقی ہے، اب وہ کتابت کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ...... کاتب ہے، شعر گوئی سے تعلق رکھنے کی وجہ سے...... شاعر ہے، تجارت سے تعلق رکھنے کی وجہ سے...... تاجر ہے لہٰذا یہ اعتباری کثرت ہے حقیقت میں وہ شخص واحد ہے بالکل اسی طرح کلام جزئی حقیق ہے امر، نہی، اور خبر وغیرہ ناموں کے ساتھ اس کا موسوم ہونا اختلافِ تعلقات کی وجہ سے ہے، طلبِ فعل سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے طلب ترک کے اعتبار سے وہ نہی ہے اور حکایت سے تعلق کے اعتبار سے وہ خبر ہے لہٰذا کلام میں وحدتِ حقیقی ہوئی اور کثرت اعتباری ہوئی۔

تَتَکَثَّرُ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْاَمْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صرف امر، نہی اور خبر کا ذکر تمثیل کے طور پر کرنا ہے نہ کہ حصر کے طور پر کیونکہ ان تین کے علاوہ بھی کلام کی اقسام ہیں۔

لِمَا اَنَّ ذٰلِکَ الْیَقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر دلیل دینی ہے کہ توحید کے مناسب تو صفات کا بالکلیۃ انکار تھا لیکن صفاتِ ثمانیہ ضرورت کی وجہ سے ہم نے ثابت کی ہیں لہٰذا انسب یہ ہے کہ حتی الامکان کم از کم صفات مانی جائیں اور ضرورت سے زائد کی نفی کر دی جائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر اعتراض وجواب

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِیْلَ ھٰذِہٖ اَقْسَامٌ لِلْکَلَامِ لَا یُعْقَلُ وُجُوْدُہٗ بِدُوْنِھَا فَیَکُوْنُ مُتَکَثِّرًا فِی نَفْسِہٖ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ اِنَّمَا یَصِیْرُ اَحَدَ تِلْکَ الْاَقْسَامِ عِنْدَ التَّعَلُّقَاتِ وَذٰلِکَ فِیْمَا لَا یَزَالُ وَاَمَّا فِی الْاَزَلِ فَلَا اِنْقِسَامَ اَصْلًا وَذَھَبَ بَعْضُھُمْ اِلٰی اَنَّہٗ فِی الْاَزَلِ خَبَرٌ وَمَرْجِعُ الْکُلِّ اِلَیْہِ لِاَنَّ حَاصِلَ الْاَمْرِ اِخْبَارٌ عَنْ

اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ وَالنَّهْيِ عَلَى الْعَكْسِ وَحَاصِلَ الْإِسْتِخْبَارِ الْخَبْرُ عَنْ طَلَبِ الْإِعْلَامِ وَحَاصِلَ النِّدَاءِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْإِجَابَةِ وَرُدَّ بِاَنَّا نَعْلَمُ اِخْتِلَافَ هٰذِهِ الْمَعَانِيْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاسْتِلْزَامَ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَايُوْجِبُ الْإِتِّحَادَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ (اقسام خمسہ مذکورہ) کلام کی قسمیں ہیں ان اقسام کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا، پس وہ کلام فی نفسہٖ متکثر ہوگا تو ہم کہیں گے کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک تعلقات کے وقت ہوتا ہے اور یہ ازل کے بعد میں ہے اور بہر حال ازل میں تو بالکل کوئی انقسام نہیں ہے۔ اور گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ازل میں خبر ہے اور کل کا مرجع خبر کی جانب ہے اس لئے کہ امر کا حاصل خبر دینا ہے ثواب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے ترک پر اور نہی کا حاصل اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل طلب اعلام کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت کی خبر دینا ہے اور اس کو رد کر دیا گیا اس طریقہ پر کہ ہم بداہۃً ان معانی کے اختلاف کو جانتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ هٰذِهٖ اَقْسَامٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کلام کلی ہے اور امر، نہی اور خبر وغیرہ اقسام اس کی جزئیات کثیرہ ہیں، جیسے کلی خارج میں اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متکثر اور قابل کثرت ہوتی ہے اسی طرح کلام بھی اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں خارج میں موجود ہوگا اور متکثر ہوگا، لہٰذا کلام کو صفتِ واحدہ قرار دینا درست نہیں۔

قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے ...یاد رہے کہ یہ جواب عبداللہ بن سعید القطان اور بعض متقدمین کے مذہب کے مطابق ہے جو ازل میں کلام الٰہی کے لئے امر، نہی وغیرہ اقسام کا وجود نہیں مانتے اور کہتے ہیں ازل میں کلام الٰہی کی تقسیم بالکل نہیں تھی۔ لہٰذا اس مذہب کے اعتبار سے ازل میں کلام الٰہی کے واحد ہونے پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا البتہ ازل کے بعد کلام الٰہی کی امر، نہی اور خبر کی طرف تقسیم ہوئی تو اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا۔

﴿جواب﴾: کلام کا ان اقسام کے ضمن میں ہی پایا جانا اور ان کے بغیر نہ پایا جانا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ کلام کلی اور اقسام مذکورہ اس کے لئے جزئیات نہیں ہیں کہ ان کے بغیر کلام کا وجود ہی نہ ہو جیسا کہ آپ نے کہا، بلکہ کلام مامور بہ کے ساتھ تعلق کے وقت امر اور منہی عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت نہی اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت خبر بن جاتا ہے اور تعلقات عوارض کے قبیل سے ہیں تو کلام جزئی حقیقی ہوگا جس طرح جزئی حقیقی اپنے عوارض کثیرہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اسماء کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتی ہے مثلاً زید کتابت کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے ..... کاتب ہے، شعر گوئی سے تعلق رکھنے کی وجہ سے .....شاعر ہے، تجارت سے تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ...... تاجر ہے تو جس طرح ان اسماء کثیرہ کا تعلقاتِ کثیرہ کے اعتبار سے ذاتِ زید کے ساتھ متصف ہونا ذاتِ زید میں کثرت کا باعث نہیں اسی طرح کلام کا بھی تعلقاتِ کثیرہ کے اعتبار سے امر، نہی، خبر وغیرہ

اسمائے کثیرہ کے ساتھ متصف ہونا حقیقت کلام میں کثرت کا باعث نہیں ہوگا بلکہ حقیقت میں کلام صفتِ واحدہ ہی ہوگا۔

الغرض! یہ عبداللہ بن سعید القطان اور بعض متقدمین اشاعرہ کا مذہب تھا جس پر مذکورہ جواب مبنی ہے اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ اور منہی اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل سے ہی قائم تھا اور کلام ازل میں امر، نہی، اور خبر کی طرف منقسم تھا پس اس صورت مین اعتراض مذکورہ کا جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت! ذات میں کثرت کا باعث اور موجب نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازلی ہی ہو۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب نقل کرنا ہے جو امام رازی علیہ الرحمۃ نے دیا ہے امام رازی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ازل میں کلام! تمام کا تمام خبر تھا اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے کیونکہ امر میں اس بات کی خبر دینی مقصود ہوتی ہے کہ امر کو بجالانے والا مستحق ثواب ہوگا اور تارک مستحق عذاب ہوگا اور نہیں میں اس بات کی خبر دینی ہوتی ہے کہ فعل منہی عنہ کو چھوڑنے والا مستحق ثواب اور کرنے والا مستحق عذاب ہوگا اور استفہام میں طلبِ اعلام کی خبر دینی ہوتی ہے اور ندا میں طلبِ توجہ کی اور طلب کی خبر دینی ہوتی ہے تو جب ان تمام کی مرجع اور حاصل خبر ہے اور خبر ایک صفت ہے تو کلام میں تکثر نہ ہوا۔

وَرُدَّ بِاَنَّا نَعْلَمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ امام رازی علیہ الرحمۃ کے مذہب اور جواب کا رد کرنا ہے کہ امر، نہی اور خبر کے معانی کا باہم متبائن ہونا یقینی ہے کیونکہ یہ سب کلام کی اقسام ہیں اور شے کی اقسام آپس میں ایک دوسرے کی قسیم ہوتی ہیں اور ایک دوسرے کے متبائن ہوتی ہیں، اسی وجہ سے خبر میں صدق اور کذب کا احتمال ہوتا ہے جبکہ امر و نہی میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

وَاسْتِلْزَامَ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ کہنا ہے کہ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امر اس بات کی خبر دینے کو مستلزم ہے کہ فعل مامور بہ کو انجام دینے والا مستحق ثواب اور اس کو ترک کرنے والا مستحق عذاب ہے لیکن یہ استلزام! امر اور خبر دونوں کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ درست نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امر اور نہی کے لئے مخاطب کا موجود فی الخارج ہونا کوئی ضروری نہیں

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِلَا مَامُوْرٍ وَمَنْهِيٍّ سَفَهٌ وَعَبَثٌ وَالْاِخْبَارُ فِي الْاَزَلِ بِطَرِيْقِ الْمُضِيِّ كِذْبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهُ قُلْنَا اِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهٗ فِي الْاَزَلِ اَمْرًا وَنَهْيًا وَخَبَرًا فَلَا اِشْكَالَ وَاِنْ جَعَلْنَاهُ فَالْاَمْرُ فِي الْاَزَلِ لِاِيْجَابِ تَحْصِيْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ فِيْ وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَامُوْرِ وَصَيْرُوْرَتِهٖ اَهْلًا لِتَحْصِيْلِهٖ فَيَكْفِيْ وُجُوْدُ الْمَامُوْرِ فِيْ عِلْمِ الْاٰمِرِ كَمَا اِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ اِبْنًا لَهٗ فَاَمَرَهٗ بِاَنْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُوْدِ وَالْاِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَزَلِ لَا تَتَّصِفُ بِشَيْءٍ مِّنَ الْاَزْمِنَةِ

اِذْلَامَاضِیَ وَلَامُسْتَقْبِلَ وَلَاحَالَ بِالنِّسْبَةِ اِلَی اللّٰہ تَعَالٰی لِتَنَزُّھِہٖ عَنِ الزَّمَانِ کَمَااَنَّ عِلْمَہٗ اَزَلِیٌّ لَایَتَغَیَّرُبِتَغَیُّرِ الْاَزْمَانِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی جس کو روکا جائے کہ حماقت ہے اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقہ پر خبر دینا کذب محض ہے اس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر قرار نہ دیں تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر ہم اس کو (امر وخبر وغیرہ) قرار دیں تو ازل کے اندر امر مامور کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کیلئے ہے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل کا تو آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے جب کہ تصور کیا کسی آدمی نے اپنے بیٹے کا تو اس نے اس کو حکم دیا کہ وہ وجود کے بعد فلاں کام کرے اور خبر دینا نسبت کرتے ہوئے ازل کی جانب کسی زمانہ کیساتھ متصف نہیں ہے اس لئے کہ نہ ماضی ہے نہ مستقبل اور نہ حال اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کرتے ہوئے اللہ کے زمان سے منزہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازلی ہے تغیر از مان کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ الْاَمْرُوَا الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے دو اعتراضات اور ان کے جوابات کا ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:1 آپ نے کہا کہ کلام امر، نہی، وغیرہ پر مشتمل ہے اور امر اور نہی کے لئے مامور اور منہی کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ازل میں مامور، منہی، امر، نہی نہیں تھے تو امر بغیر مامور کے اور نہیں بغیر منہی کے ہوا اور امر کا بغیر مامور کے اور نہی کا بغیر منہی کے ہونا عبث ولغو ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ عبث ولغو سے پاک ہے۔

﴿اعتراض﴾2: بیشتر مضامین اور واقعات کی اللہ تعالیٰ نے بصیغۂ ماضی خبر دی ہے جیسے انا ارسلنا نوحا ،قلنا یا ذالقرنین وغیرہ اور ماضی کے صیغہ سے اس چیز کے متعلق خبر دی جاتی ہے جو کہ پہلے سے واقع ہو حالانکہ ازل میں یہ واقعات رونما نہیں ہوئے تھے تو اس سے کلام الٰہی کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کذب سے پاک ہے۔

قُلْنَااِنْ لَمْ نَجْعَلْ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ازل میں کلام صفتِ واحدہ تھی، ازل میں امر اور نہی نہیں تھے تو جب ازل میں امر اور نہی نہیں تھے تو مامور اور منہی کا وجود بھی نہیں ہوگا۔ لہٰذا اعتراض جاتا رہا۔

۞ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ تسلیم بھی کرلیں کہ ازل میں کلام امر اور نہی پر مشتمل تھا تو آپ کے اعتراض پر ہم یہ کہیں گے کہ امر اور نہی کے لئے مخاطب کا موجود فی الخارج ہونا کوئی ضروری نہیں بلکہ آمر کے ذہن اور علم مین اس کا وجودِ ذہنی ہی کافی ہے پس امر کا ازل میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب مامور پایا جائے اور اس میں مامور کو بجالانے کی صلاحیت بھی ہو تو اس وقت اس سے یہ مطلوب ہوگا کہ مامور بہ کو بجالائے یہ بالکل ویسے ہے۔

جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹا فرض کرے کہ میرا بیٹا ہوگا تو میں اسے یہ حکم دوں گا، اب بیٹا موجود فی الخارج نہیں ہے لیکن موجود فی الذہن ہے اسی طرح امر اور نہی کے لئے مخاطب کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ موجود فی الذہن ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔ پس امر و نہی کا بلا مامور اور بلا منہی کے پایا جانا لازم نہ آیا۔

وَالْإِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرے اعتراض کے جواب کو بیان کرنا ہے۔

﴿جواب﴾: کلام الٰہی ازل کے اعتبار سے کسی زمانے کے ساتھ مختص و متصف نہیں ہے ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف برابر و مساوی ہے کیونکہ ازل میں یہ زمانے نہیں تھے اس لئے ذاتِ باری تعالیٰ زمانہ سے پاک ہے پس جیسے اس کا علم ازل میں زمانے کے تغیر سے متغیر نہیں ہوتا ایک حالت پر برقرار رہتا ہے اسی طرح کلام بھی ایک حالت پر برقرار ہے اس میں بھی کوئی زمانہ نہیں ہے۔ ہمارے تمہارے تعلقات کی وجہ سے زمانہ پایا گیا وہ اس طرح کہ جب کلام کا تعلق کسی ایسی چیز کے ساتھ ہے جو پہلے واقع ہو چکی ہو تو وہ ماضی ہے اور جب کلام کا تعلق کسی ایسی چیز کے ساتھ ہو جو کلام کا ہم مقارنہ اور ہم زمانہ ہے تو وہ حال ہے اور جب ایسی چیز سے کلام کا تعلق ہے جو آئندہ واقع ہونے والی ہے تو مستقبل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مسئلہ خلق القرآن اور امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا صَرَّحَ بِاَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى اَنَّ الْقُرْاٰنَ اَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ وَالْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَعَقَّبَ الْقُرْاٰنَ بِكَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّهٗ يُقَالُ الْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ لِئَلَّا يَسْبِقَ اِلَى الْفَهْمِ اَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ قَدِيْمٌ كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا اَوْ عِنَادًا وَاَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوْقِ وَمَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهًا عَلَى اتِّحَادِهِمَا وَقَصْدًا اِلٰى جَرْيِ الْكَلَامِ عَلٰى وَفْقِ الْحَدِيْثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَمَنْ قَالَ اِنَّهٗ مَخْلُوْقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللّٰهِ الْعَظِيْمِ وَتَنْصِيْصًا عَلٰى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْمَا بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ وَهُوَ اَنَّ الْقُرْاٰنَ مَخْلُوْقٌ اَوْ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَلِهٰذَا تُتَرْجَمُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْاَلَةِ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب مصنف علیہ الرحمۃ نے کلام کے ازلی ہونے کی صراحت فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات پر تنبیہ کرنے کا کہ قرآن کا اطلاق کبھی اس کلام نفسی پر کر دیا جاتا ہے جو قدیم ہے جیسا کہ اطلاق کیا جاتا ہے اس نظم پر جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمۃ نے اور قرآن جو اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

اور مصنفؒ پیچھے لائے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو بوجہ اس کے مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق

بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا تا کہ فہم کی جانب یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو اصوات وحروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ غیر مخلوق کو غیر حادث کی جگہ رکھا تنبیہ کرتے ہوئے ان دونوں کے اتحاد پر اور ارادہ کرتے ہوئے کلام کو جاری کرنے کا حدیث کے موافق اس حیثیت سے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ قرآن جو اللہ کا کلام ہے وہ غیر مخلوق ہے اور جس نے کہا کہ مخلوق ہے اس نے اللہ عظیم کیساتھ کفر کیا اور تصریح کرتے ہوئے محل اختلاف پر اس عبارت کے ذریعہ جو فریقین کے درمیان مشہور ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کو عنوان دیا جاتا ہے مسئلہ خلق قرآن کیساتھ۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا صَرَّحَ بِاَزَلِيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب مصنف علیہ الرحمۃ نے کلام کے ازلی ہونے کی تصریح کر چکے تو اب اس امر پر تنبیہ فرمار ہے ہیں کہ کلام کا اطلاق جس طرح کلام لفظی اور کلام نفسی پر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کا اطلاق نظم متلو حادث یعنی کلام لفظی پر بھی ہوتا ہے اور کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔

وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا بلکہ القران کلام اللہ غیر مخلوق کہا ہے یعنی القرآن کے بعد کلام اللہ کے لفظ کا اضافہ کیا ہے ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: چونکہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو کہ حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اگر القرآن غیر مخلوق کہا جائے تو ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائیگا حالانکہ نظم متلو مخلوق ہے، نیز قرآن کے بعد کلام کو ذکر کرنے میں تنبیہ کرنا ہے اس امر پر کہ ان دونوں میں ترادف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے الانسان البشر ضاحك تو اس وقت کلام! عطفِ بیان ہے قرآن سے، قرآن سے بدل نہیں ہے۔

كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الخ: حنابلہ! امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کی طرف منسوب ہیں، امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ اس مسئلہ کے متعلق بڑی محنت و مشقت سے گزرے ہیں اس وقت کا خلیفہ معتزلی تھا اس نے امام صاحب کو بڑی سخت سزا دی اس امر پر کہ یہ اقرار کریں کہ قرآن مخلوق ہے لیکن امام احمد بن حنبل نے اقرار نہیں کیا یہ بھی منقول ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے ہاں ایک قمیص لایا گیا اور یہ کہا کہ یہ قمیص امام احمد بن حنبلؒ کا ہے اسی قمیص میں ان کو سزا دی گئی حضرت امام شافعیؒ نے اس قمیص کو دھویا اور اس کا پانی پی لیا اور اپنے چہرے پر بہایا بعض صالحین نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کو خواب میں دیکھا ان کی حالت کے بارے میں پوچھا گیا تو حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ اللہ کے سامنے میری پیشی ہوئی تو مجھ سے کہا گیا ''یا احمد قد اذیت فینا فانظر الیٰ وجهنا'' کہ اے احمد بن حنبل تجھے چونکہ میرے بارے میں اذیت دی گئی پس تو میرا دیدار کر لے (نبراس)

وَاَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوْقِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے غیر حادث کی جگہ پر غیر مخلوق کیوں کہا؟

﴿جواب﴾ اس کے تین جوابات ہیں۔

1: اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ حادث اور مخلوق دونوں میں اتحاد ہے۔

2: حدیث پاک کیساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث پاک میں بھی اَلْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَمَنْ قَالَ اِنَّهٗ مَخْلُوْقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللّٰهِ الْعَظِيْمِ آیا ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا کلام الٰہی غیر مخلوق ہے، جس نے کلام الٰہی کو مخلوق کہا اس نے اللہ عظیم کیساتھ کفر کیا۔

3: معتزلہ اور اہل السنّت کے درمیان محل اختلاف کی صراحت کرنے کیلئے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا ''مسئلہ خلق قرآن'' عنوان رکھا جاتا ہے یعنی اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ حدوث نہیں رکھا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

قرآن کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف

﴿عبارت﴾: وَتَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَرْجِعُ اِلٰى اِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَنَفْيِهٖ وَاِلَّا فَنَحْنُ لَانَقُوْلُ بِقِدَمِ الْاَلْفَاظِ وَالْحُرُوْفِ وَهُمْ لَايَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَدَلِيْلُنَا مَامَرَّ اَنَّهٗ ثَبَتَ بِالْاِجْمَاعِ وَتَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ وَلَامَعْنٰى لَهٗ سِوٰى اَنَّهٗ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَيَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيْمُ

﴿ترجمہ﴾: اور اختلاف کی تحقیق ہمارے اور ان (معتزلہ) کے درمیان کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی طرف لوٹ رہی ہے ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ یعنی معتزلہ کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی ہے کہ انبیاء سے اور اجماع سے نقل متواتر ہونے سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم کے کوئی معنی اس کے علاوہ نہیں ہیں کہ وہ صفت کلام سے متصف ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ لفظی حادث کا قیام ممتنع ہے تو نفسی قدیم متعین ہو گیا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی اصلیت بتانا ہے کہ اصلاً اختلاف! کلام اللہ کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے اشاعرہ! کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور معتزلہ! کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اگر ہم بھی معتزلہ کی طرح کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر رکھیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو پھر ہم کلام اللہ کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث کہہ دینگے، اور اگر وہ معتزلہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مانیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث نہیں مانیں گے بلکہ ہماری طرح قدیم اور غیر مخلوق مانیں گے۔

وَدَلِيْلُنَامَامَرَّ اَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلام نفسی کے قدیم ہونے پر اشاعرہ کے دلائل بیان کرنے ہیں۔

1: پوری امت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم ہے، نیز اہل لغت کا بھی اس بات پر اتفاق واجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اس کے علاوہ کوئی معنیٰ ہیں کہ صفتِ کلام! ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ شے! جس کے ساتھ قائم ہوتی اسی کی صفت ہوتی ہے۔

2: انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم ہے اور صفتِ کلام اس کے لئے ثابت ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کلام لفظی حادث ہونے کی وجہ سے اس کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ہے تو یہ بات متعین ہوگئی کہ جو کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے اور قدیم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر پہلی دلیل اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا اِسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَسِمَاتِ الْحُدُوْثِ مِنَ التَّالِيْفِ وَالتَّنْظِيْمِ وَالْاِنْزَالِ وَالتَّنْزِيْلِ وَكَوْنِهٖ عَرَبِيًّا مَسْمُوْعًا فَصِيْحًا مُعْجِزًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لِاَنَّا قَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ النَّظْمِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور بہرحال معتزلہ کا استدلال اس طریقہ پر کہ قرآن ان چیزوں کیساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات میں سے اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف (مرکب ہونا) اور تنظیم (مرتب ہونا) اور انزال اور تنزیل اور اس کا عربی مسموع، فصیح، معجزہ وغیرہ ہونا (تو یہ استدلال) حنابلہ کے خلاف حجت ہوسکتا ہے ہم پر نہیں اس لئے کہ ہم تو حدوث نظم کے قائل ہیں اور گفتگو معنیٰ قدیم میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا اِسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے پر پہلی دلیل پیش کرنی ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام ہے اور قرآن ایسی صفت کے ساتھ موصوف ہے کہ جو مخلوق کی صفات ہیں اور حدوث کی علامات ہیں جیسے قرآن کا مؤلف ہونا، منظم ہونا، منزل ہونا، عربی ہونا مسموع ہونا، فصیح ہونا اور معجز ہونا یہ تمام صفات الفاظ کی ہیں اور الفاظ حادث ہیں اور ظاہر ہے کہ کلام لفظی مخلوق ہے یہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت نہیں بن سکتی۔

فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا ہے۔

کہ آپ کا یہ استدلال حنابلہ کے خلاف تو حجت ہوگا کیونکہ وہ صفتِ کلام کو مذکورہ اوصاف (حروف واصوات

وغیرہ) کے ساتھ متصف مان کر قدیم مانتے ہیں کہ قرآن کلام اللہ ہے بمعنیٰ کلام لفظی ہو کر ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔
لیکن ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتا کیونکہ ہم تو کہتے ہیں کہ قرآن کلام بمعنیٰ کلام نفسی ہو کر ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار نہیں کر سکتے......

﴿عبارت﴾: وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّالَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَوْنِهٖ تَعَالٰى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنٰى اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ فِيْ مَحَالِّهَا اَوْ اِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَاِنْ لَّمْ يُقْرَأْ عَلٰى اِخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ اَوْجَدَهَا وَاِلَّا يَصِحُّ اِتِّصَافُ الْبَارِئِ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهٗ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ جبکہ ممکن نہیں ہے ان کو اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار تو وہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ وہ متکلم ہے اصوات اور حروف کو ایجاد کرنے کے معنی میں لوح محفوظ میں اگرچہ وہ قرأت نہ کرے ان کے درمیان اختلاف کے مطابق اور آپ جانتے ہیں کہ متحرک وہ ہے جس کیساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ جو حرکت کی ایجاد کرے ورنہ تو صحیح ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کیساتھ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّالَمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تاویل کو نقل کر کے اس کا ابطال کرنا ہے۔
کہ معتزلہ اس بات کا ابطال نہیں کر سکے کہ باری تعالیٰ متکلم ہیں کیونکہ قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر، نہی، اور خبر کے صیغے اور الفاظ وارد ہیں، بلکہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں لیکن متکلم ہونے کا معنیٰ یہ کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ حروف واصوات کو اپنے اپنے محل میں پیدا کر دیا یعنی لسان جبرائیل پر یا نبی کریم ﷺ کی زبان پر یا متکلم کا یہ معنیٰ کرتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے الفاظِ مخصوصہ پر دلالت کرنے والے جو نقوش ہیں انہیں پیدا فرمایا لوح محفوظ میں اگرچہ خود ذاتِ باری تعالیٰ نے ان کا تلفظ نہیں کیا۔

عَلٰى اِخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: متکلم کی دو دو تفسیریں کیوں ذکر کی گئیں؟

﴿جواب﴾: معتزلہ کے اختلاف کو بیان کرنا ہے جو! ان میں ہوا کہ جبرائیل علیہ السلام کا قرآن کو لیکر آنے کی کیفیت کیا ہے؟ اس پر بعض نے کہا کہ وہ اس طرح سمجھتے اور سنتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو ان کی زبان پر پیدا فرما دیتے ہیں یا ہوا میں آواز کو پیدا فرما دیتے ہیں تو جبرائیل علیہ السلام اسے سن لیتے ہیں۔ اس قول کے قائل کے نزدیک متکلم کی پہلی تفسیر ہوگی۔

☆ اللہ تعالیٰ لوح محفوظ پر کتابت کے نقوش پیدا فرما دیتے ہیں جس کو جبرائیل علیہ السلام پڑھ لیتے ہیں اور یاد کر لیتے

ہیں، اس قول کے قائل کے نزدیک متکلم کی دوسری تفسیر ہوگی۔

وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تاویل کو رد کرنا ہے کہ ان کی یہ تاویل باطل ہے کیونکہ متحرک کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ حرکت قائم ہو اس کو نہیں کہتے جو حرکت کا موجد ہو ورنہ لازم آئیگا کہ وہ تمام اعراض جن کے موجد باری تعالیٰ ہیں ان کے مبادی باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو یعنی ان کے موصوف باری تعالیٰ ہو جائیں مثلاً سواد کے موجد باری تعالیٰ ہیں تو لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ اسود ہوں اسی طرح بیاض کے موجد باری تعالیٰ ہیں اور ابیض باری تعالیٰ ہوں حالانکہ ذات باری تعالیٰ ان اوصاف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر دوسری دلیل اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَمِنْ اَقْوٰی شُبَهِ الْمُعْتَزِلَةِ اِنَّكُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلٰی اَنَّ الْقُرْآنَ اِسْمٌ لِمَا نُقِلَ اِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهٰذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهٗ مَكْتُوْبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوًّا بِالْاَلْسُنِ مَسْمُوْعًا بِالْاٰذَانِ وَكُلُّ ذٰلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ بِالضَّرُوْرَةِ فَاَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَيِ الْقُرْآنُ الَّذِيْ هُوَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى مَكْتُوْبٌ فِيْ مَصَاحِفِنَا اَيْ بِاَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُوَرِ الْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ مَحْفُوْظٌ فِيْ قُلُوْبِنَا اَيْ بِالْفَاظٍ مُخَيَّلَةٍ مَقْرُوٌّ بِاَلْسِنَتِنَا بِحُرُوْفِهِ الْمَلْفُوْظَةِ الْمَسْمُوْعَةِ مَسْمُوْعٌ بِاٰذَانِنَا بِتِلْكَ اَيْضًا غَيْرُ حَالٍّ فِيْهَا اَيْ مَعَ ذٰلِكَ لَيْسَ حَالًّا فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا فِي الْقُلُوْبِ وَلَا فِي الْاَلْسِنَةِ وَلَا فِي الْاٰذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنًى قَدِيْمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى يُلْفَظُ وَيُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوْشٍ وَاَشْكَالٍ مَوْضُوْعَةٍ لِلْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضِيٌّ مُحْرِقٌ يُذْكَرُ بِاللَّفْظِ وَيُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيْقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرْفًا

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ کے قوی شبہوں میں سے یہ شبہہ ہے کہ تم یعنی اے اشاعرہ اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کا نام ہے جو ہماری طرف منقول ہوا بطریق تواتر مصاحف کی دفتین (دفۃ دال پر فتحہ کے ساتھ کا اور فاء کی تشدید کیساتھ! بمعنٰی پہلو یعنی وہ جلد جو قرآن کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے، دفتین! تثنیہ بمعنٰی دو جلدیں) کے درمیان ہو کر، اور یہ (تعریف مذکور) اس کے مکتوب فی المصاحف (مصاحف میں لکھا ہوا) مقرو بالالسن (جس کو زبان سے پڑھا جائے) مسموع بالاذان (جس کو کانوں سے سنا جائے) ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب کی سب حدوث کی علامات ہیں تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول (آئندہ) سے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور وہ یعنی وہ قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے کتاب کی شکلوں اور ان حروف کی صورتوں کیساتھ جو اس پر دال ہیں (یعنی کلام اللہ پر) ہمارے قلوب میں محفوظ ہے الفاظ مخیلہ کیساتھ ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کیساتھ جن کو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے ہمارے کانوں

سے سنا جاتا ہے انھیں لفظوں کیساتھ حلول کئے ہوئے نہیں ہے ان میں یعنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ ایسے معنی قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کیساتھ قائم ہیں بولا اور سنا جاتا ہے اس نظم کے ذریعہ جو اس پر دال ہے اور یاد کیا جاتا ہے ان الفاظ مخیلہ کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کیساتھ جو وضع کئے گئے ہیں ان حروف کیلئے جو اس (کلام) پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ''النار جوھری مضئی محرق'' آگ ایسا جوہر ہے جو چمکدار ہے جلانے والا ہے اس کو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت و حروف ہونا لازم نہیں آتا۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ اَقْوٰی شُبُهِ الْمُعْتَزِلَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر دوسری دلیل پیش کرنی ہے کہ..... اے اہل سنت! تم خود اس بات سے متفق ہو کہ قرآن نقل متواتر کیساتھ مصاحف میں نقل بھی کیا گیا ہے، دوجلدوں کے درمیان بھی ہوتا ہے، ہم اس کی قرأت بھی کرتے ہیں، اسے سنتے بھی ہیں، یاد بھی کرتے ہیں، لکھتے بھی ہیں اور قرأت، سماع، حفظ، کتابت یہ تمام کے تمام حادث ہیں کیونکہ قرأت کا محل زبان ہے اور سماع کا محل کان ہیں، حفظ کا محل قلب ہے، کتابت کا ذریعہ قلم ہے اور محل اوراق ہیں تو جب تمام محلات حادث ہیں تو ان کا حال بھی حادث ہے پس مذکورہ اشیاء (قرأت، سماع، حفظ، کتابت) کا موصوف یعنی قرآن بھی حادث ہوگا اور مخلوق ہوگا۔

فَاَشَارَ اِلَی الْجَوَابِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا جواب دینا ہے کہ بیشک یہ قرآن کی تعریف ہے، لیکن یہ کلام نفسی کی تعریف نہیں ہے بلکہ اس کے دال یعنی کلام لفظی کی تعریف ہے اور کلام لفظی مصاحف میں مکتوب ہے اشکال کتابت اور صور حروف کیساتھ، اور یہی کلام لفظی ہمارے قلوب واذہان میں محفوظ ہے الفاظ مخیلہ یعنی الفاظ کے ساتھ جو ہمارے ذہن وخیال میں ہیں، اور یہ کلام لفظی مقرو بھی ہے حروفِ ملفوظہ مسموعہ کیساتھ، اور یہ کلام لفظی مسموع ہے انہیں حروفِ ملفوظہ مسموعہ کیساتھ الغرض! یہ کلام لفظی کی صفات ہیں، کہ وہ مکتوب ہوتا ہے، مقرو ہوتا ہے، مسموع ہوتا ہے متلو ہوتا ہے وغیرہ، جبکہ کلام نفسی! مصاحف میں، کانوں، دلوں اور زبانوں میں حلول نہیں کرتا جو حلول کرتا ہے وہ کلام لفظی ہے جو کہ دال ہے کلام نفسی پر، کلام لفظی کو حادث ہم بھی مانتے ہیں، جبکہ کلام نفسی تو ایک معنیٰ قدیم ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب، محفوظ، مقرو اور مسموع ہوتے ہیں، دال کے مکتوب، محفوظ، مقرو اور مسموع ہونے سے خود مدلول (کلام نفسی) کا مکتوب، محفوظ، مقرو اور مسموع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا کلام نفسی (قرآن) غیر مخلوق اور غیر حادث ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اَلنَّارُ جَوْهَرٌ مُضِیٌّ مُحْرِقٌ کہ آگ روشن اور جلانے والا مادہ ہے یہ ایک جملہ ہے جو بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے اور سنا بھی جاتا ہے وغیرہ، حروف، اصوات والفاظ کی خصوصیات میں سے ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت یعنی جلانا حروف واصوات وغیرہ کے قبیل سے ہے، اس لئے آگ کی حقیقت کو بولا، سنا اور لکھا نہیں جاتا ورنہ زبان، کان اور اوراق وغیرہ خاکستر ہو جاتے اور بھسم ہو جاتے۔

معتزلہ کے لئے مزید تحقیقی جواب

﴿عبارت﴾: وَتَحْقِيقُهُ اَنَّ لِلشَّیْءِ وُجُوْدًا فِي الْاَعْيَانِ وَوُجُوْدًا فِي الْاَذْهَانِ وَوُجُوْدًا فِي الْعِبَارَةِ وَوُجُوْدًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهِيَ عَلٰى مَا فِي الْاَذْهَانِ وَهُوَ مَا فِي الْاَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوْصَفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيْقَتُهُ الْمَوْجُوْدَةُ فِي الْخَارِجِ وَحَيْثُ يُوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوْقَاتِ وَالْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْاَلْفَاظُ الْمَنْطُوْقَةُ الْمَسْمُوْعَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ اَوِ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْآنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْاَشْكَالُ الْمَنْقُوْشَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شیء کے لئے خارج میں ایک وجود ہوتا ہے، اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے اور ایک وجود عبارت میں اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے پس کتابت عبارت پر یعنی الفاظ پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس چیز پر جو اذہان میں ہے اور وہ اس چیز پر جو خارج میں ہے پس جب قرآن کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے ہمارے قول ''اَلْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ'' میں اور مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کیساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہے تو اس کے الفاظ منطوقہ مسموعہ (جنکو بولا جائے، سنا جائے) مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ''قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ'' میں یا الفاظ مخیلہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ''حَفِظْتُ الْقُرْآنِ'' میں یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ''يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنِ'' میں۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِيقُهُ اَنَّ لِلشَّیْءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ معتزلہ کے لئے جواب کی مزید توضیح اور تحقیق کرنی ہے، قبل از تحقیقی جواب کے ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔

کہ ایک شے کے مختلف وجود ہو سکتے ہیں جس کی وجہ سے اس شے پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں، اور شے کے چار وجود ہیں۔ (۱) وجودِ خارجی۔ (۲) وجودِ ذہنی۔ (۳) وجودِ کتابی۔ (۴) وجودِ لفظی۔

وجودِ خارجی: وہ ہے کہ جس میں شے خارج اور نفس الامر میں موجود ہو خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے، اس کا تصور کرے یا نہ کرے، وہ ہر حال میں موجود ہوتا ہے۔

وجودِ ذہنی: وہ ہے جس میں شے کی صورت ذہن میں ہو۔

وجودِ کتابی: وہ ہے کہ جس میں شے کتابت میں موجود ہوتی ہے، اسے وجودِ تعبیری بھی کہتے ہیں۔

وجودِ لفظی: وہ ہے کہ جو لفظ شے کے وجود کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کا کسی چیز پر لکھا ہوا ہونا یعنی نقوش۔

وجودِ خارجی کے اعتبار سے قرآن سے مراد کلام نفسی ہے، بقیہ تین وجود کے اعتبار سے قرآن سے مراد کلام لفظی ہے اوران وجود کی وجہ سے کسی شے پر مختلف احکام لاگو ہو سکتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہاں کہیں قرآن کے لئے ایسی صفات ثابت کی جائیں جو کہ قدیم کے لوازمات میں سے ہیں جیسے القرآن غیر مخلوق تو اس وقت قرآن کا وجود خارجی مراد ہوگا اور قرآن کا وجود خارجی کلام نفسی ہے اور جس وقت قرآن کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا جائے جو کہ مخلوق اور حادث کے لوازمات میں سے ہیں تو اس وقت قرآن سے کلام لفظی مراد ہوگا اور قرآن کو وجودِ لفظی سے تعبیر کیا جائے گا مثلاً کہا جائے قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآن ،قرأت قرآن سے مراد الفاظ ہونگے جن کو ہم بولتے اور سنتے ہیں۔اور اگر یوں کہا جائے حَفِظْتُ الْقُرْآن تو اب قرآن کو وجودِ ذہنی سے تعبیر کیا جائیگا اور قرآن الفاظِ مخیلہ مراد ہونگے جو خزانہ خیال میں جمع ہوتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے یَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنِ اب قرآن کو وجودِ کتابی سے تعبیر کرینگے مراد اس سے نقوش ہونگے ،جن کا چھونا محدث کے لئے حرام ہے۔

الغرض! معتزلہ کا اعتراض کلام لفظی کے اوصاف کے متعلق ہے کہ جس کو ہم بھی مخلوق اور حادث مانتے ہیں اور جس کو ہم قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اس کے مذکورہ اوصاف نہیں ہیں۔

کبھی مجاز عقلی کے طور پر کلام نفسی کو بھی مذکورہ اوصاف کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلام نفسی کو سننا ممکن ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا كَانَ دَلِيْلُ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَاللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنٰى الْقَدِيْمِ عَرَّفَهٗ أَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالتَّوَاتُرِوَجَعَلُوْهُ اِسْمًالِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًااَىْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنٰى لَالِمُجَرَّدِالْمَعْنٰى وَاَمَّاالْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِيْ هُوَصِفَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى فَذَهَبَ الْاَشْعَرِيُّ اِلٰى اَنَّهٗ يَجُوْزُاَنْ يَّسْمَعَهٗ وَمَنَعَهُ الْاُسْتَاذُاَبُوْاِسْحٰقَ الْاِسْفَرَائِنِيُّ وَهُوَاخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرِالْمَاتُرِيْدِيِّ فَمَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ مَايَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَايُقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًادَالًّاعَلٰى كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنْ لَمَّاكَانَ بِلَاوَاسِطَةِ الْكِتَابِ وَالْمَلَكِ خُصَّ بِاِسْمِ الْكَلِيْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب احکام شرعیہ کی دلیل صرف وہ لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو ائمہ اصول نے اس (قرآن) کی تعریف کی مکتوب في المصاحف منقول بالتواتر کیساتھ اورانھوں نے اس کو (قرآن) نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا معنیٰ پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ محض معنی کی وجہ سے اور بہر حال کلام قدیم جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، پس اشعری گئے ہیں اس بات کی طرف کہ جائز ہے کہ اس کو سن لیا جائے اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے اس کا انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو

منصور ماتریدیؒ کا مختار ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان ''حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰہِ'' کے معنیٰ ''یسمع ما یدل علیه'' ہیں (یعنی ایسی آواز سننا جو کلام اللہ پر دال ہو) جیسے کہ کہا جاتا ہے میں نے فلاں کے علم کو سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو اللہ کے کلام پر دال تھی لیکن جبکہ وہ کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھی تو ان کو کَلِیمُ اللّٰہ کے نام سے خاص کر دیا گیا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا کَانَ دَلِیْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر قرآن پاک مشترک لفظی ہوتا یعنی اس کا اطلاق کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر ہوتا تو پھر ائمہ اصول قرآن پاک کی تعریف یوں نہ کرتے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی، کیونکہ انہوں نے قرآن کی تعریف یوں کی ہے کہ **المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول نقلا متواترا** اور یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے کلام نفسی پر صادق نہیں آتی۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے کلام نفسی کا نام نہیں۔

﴿جواب﴾: قرآن الفاظ (کلام لفظی) اور معنیٰ (کلام نفسی) کے مجموعے کا نام ہے ائمہ اصول نے قرآن پاک کی مذکورہ تعریف جس انداز سے کی ہے وہ یقیناً کلام لفظی پر ہی صادق آتی ہے کیونکہ ان کی غرض استنباط مسائل ہیں یعنی احکام، وجوب، حرمت وغیرہ اور ان احکام کا تعلق کلام لفظی کے ساتھ ہوتا ہے نہ کلام نفسی کے ساتھ، پس اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف ایسے الفاظ کے ساتھ کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے ورنہ ان کے ہاں قرآن الفاظ اور معنیٰ دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔

وَاَمَّا الْکَلَامُ الْقَدِیْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ کا بیان کرنا ہے۔

کہ کلام نفسی کو سننا ممکن ہے یا نہیں؟

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے نزدیک کلام نفسی کو سننا ممکن ہے ان کی پہلی دلیل قرآن پاک سے ہے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْہُ حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰہِ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر کلام الٰہی سنا تھا۔

لیکن امام ابو اسحٰق اسفرائینی اور امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک کلام الٰہی کا سننا ناممکن ہے، ان حضرات نے مذکورہ دلائل کا جواب یہ دیا ہے کہ دونوں مقامات پر سننے سے مراد وہ الفاظ ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں۔

❁ رہی یہ بات اگر موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام لفظی سنا اور ہم بھی کلام لفظی سنتے ہیں تو پھر انہیں کلیم اللہ کیوں کہا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے ہم کلام لفظی کو سنتے ہیں کتاب اللہ کے واسطہ سے، اور دیگر انبیاء سنتے رہے جبرائیل کے واسطے سے جبکہ موسیٰ علیہ السلام نے کلام لفظی کو سنا تھا جبرائیل اور کتاب اللہ کے واسطے کے بغیر پس اسی وجہ سے صرف انہیں ہی کلیم اللہ کہا جاتا ہے اور کسی کو نہیں کہا جاتا۔

امام ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ

یہ امام محمد بن محمد بن محمود السمرقندی علیہ الرحمۃ ہیں ماترید کی طرف منسوب ہیں، ماترید سمرقند میں ایک بستی ہے، ان کا

لقب علم الہدیٰ تھا یہ ماوراء النہر کے علماء کے رئیس تھے، حنفی المذہب تھے، ابونصر عیاض کے شاگرد تھے، ابونصر عیاض ابوبکر جوز جانی کے شاگرد ہیں اور ابوبکر جوز جانی امام محمد کے شاگرد ہیں اور امام محمد علیہ الرحمۃ امام اعظم علیہ الرحمۃ کے شاگرد رشید ہیں۔

آپ علیہ الرحمۃ کا 335 ہجری میں وصال ہوا، مقام جا کر دیز میں مدفون ہوئے، آپ کا مزار آج بھی مرجع خلائق ہے، آپ کے متبعین کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے اور امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے متبعین کو اشعریہ کہا جاتا ہے اور دونوں فریقین کے مجموعہ کو تغلیباً اشاعرہ کہتے ہیں۔

ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ:

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ! حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ جو کہ مشہور و معروف صحابی ہیں ان کی نسل پاک سے ہیں، اشعر! یمن کے قبائل میں سے ایک قبیلہ تھا اسی قبیلہ کے چشم و چراغ سیدنا موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ تھے جو کہ ہجرت کر کے مکہ مکرمہ تشریف لائے پھر کفار مکہ کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر حبشہ تشریف لے گئے، امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ شافعی المذہب تھے، آپ کے متبعین کو اشعریہ کہا جاتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام اللہ! کی وضع کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے لئے ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِى الْمَعْنٰى الْقَدِيْمِ مَجَازًا فِى النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِاَنْ يُّقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنْزَلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ اِلَى السُّوَرِ وَالْاٰيَاتِ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْاِجْمَاعُ عَلٰى خِلَافِهٖ وَاَيْضًا الْمُعْجِزُ الْمُتَحَدّٰى بِهٖ هُوَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِى النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ اِلَى السُّوَرِ اِذْ لَا مَعْنٰى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيْمَةِ قُلْنَا التَّحْقِيْقُ اَنَّ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِسْمٌ مُّشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ وَمَعْنَى الْاِضَافَةِ كَوْنُهٗ صِفَةً لَّهٗ تَعَالٰى وَبَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِ وَالْاٰيَاتِ وَمَعْنَى الْاِضَافَةِ اَنَّهٗ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَ مِنْ تَاْلِيْفَاتِ الْمَخْلُوْقِيْنَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْىُ اَصْلًا وَلَا يَكُوْنُ الْاِعْجَازُ وَالتَّحَدِّىْ اِلَّا فِىْ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلام اللہ معنی قدیم میں حقیقت ہے نظم مؤلف میں مجاز تو صحیح ہو جائے گی کلام کی نفی اس نظم مؤلف سے اس طرح کہ کہا جائے کہ وہ نظم منزل جو معجز ہے سورتوں اور آیات کی طرف جس کی تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے اور نیز جو معجز متحدی بہ ہے وہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ یہ (تحدی و چیلنج) متصور ہوسکتا ہے اس نظم مؤلف میں جس کی تفصیل سورتوں کی جانب کی گئی ہے اس لئے کہ صفت قدیمہ کیساتھ معارضہ کے کوئی معنی نہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسم مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان جو کہ مرکب ہے سورتوں اور آیات سے اور اضافت کے معنی یہ ہیں کہ یہ (کلام) اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے مخلوقین کی

تو ثابت ہے کہ حقیقت ہے پس بالکل نفی کرنا صحیح نہیں ہوگی، اور اعجاز اور چیلنج نہیں ہوگا مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

تشریح

فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

اعتراض: ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے کلام الٰہی (کلام نفسی) کے متعلق کہا کہ "وہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے" اس سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ کا اطلاق! کلام نفسی پر حقیقۃً ہے اور نظم مؤلف یعنی قرآن (جو کہ کلام لفظی ہے) اس پر مجازاً ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ "جب لفظ کا اطلاق کسی شے پر مجازاً کیا گیا ہو تو اس لفظ کی شے سے نفی کرنا جائز ہوتی ہے" جیسے یہ کہا جائے کہ زَیْدٌ اَسَدٌ کہ زید شیر ہے یعنی زید پر مجازاً اسد یعنی شیر کا اطلاق کیا ہے اب اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی یوں کہا جا سکتا ہے زَیْدٌ لَیْسَ بِاَسَدٍ۔

تو یہاں بھی کلام اللہ کا اطلاق مجازاً نظم مؤلف یعنی کلام لفظی پر کیا گیا ہے تو یہاں بھی کلام اللہ کی نفی کرنا درست ہونی چاہیے لیکن جب ہم نفی کرتے ہیں تو معنیٰ یہ بنتا ہے کہ "قرآن جو کہ نظم مؤلف یعنی جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے وہ کلام اللہ نہیں ہے" یہ معنیٰ تو درست نہیں کیونکہ یہ امت کے اجماع کے خلاف ہے، پوری امت کا اجماع ہے کہ "قرآن یعنی کلام لفظی کلام اللہ ہے" جب یہ تالی باطل ہے تو مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنیٰ میں حقیقۃً اور نظم مؤلف کے معنیٰ مجازاً ہونا بھی باطل ہوگا۔

وَأَيْضًا الْمُعْجِزُ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اور اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

اعتراض: معجز اور متحدیٰ بہ (عاجز کرنے والا، اور جس کے ساتھ چیلنج کیا گیا ہے) کلام اللہ حقیقۃً ہے اور جو متحدیٰ بہ بن سکتی ہے وہ کیونکہ کفار سے تحدی الفاظ و نظم میں ہوگی کلام نفسی کو تو ہم بھی سمجھ نہیں سکتے تو اس کے ساتھ تحدی کیسے متصور ہوگی؟ تحدی نظم مؤلف سے کی جاتی ہے پس معلوم ہوا کہ کلام اللہ حقیقۃً بھی کلام لفظی ہے۔

قُلْنَا التَّحْقِيقُ أَنَّ كَلَامَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراضین کا جواب دینا ہے۔

جواب: جناب عالی! آپ کا اعتراض تو تب ہوگا جب ہم یہ کہیں کہ کلام اللہ کی وضع صرف کلام نفسی کے لئے ہے جبکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کلام اللہ مشترک ہے دونوں کے درمیان یعنی کلام اللہ کی وضع کلام نفسی کے لئے بھی ہے اور کلام لفظی کے لئے بھی ہے تو دونوں حقیقۃً کلام اللہ ہوئے، اب پہلا اعتراض بھی نہیں ہوگا کہ معنیٰ مجازی کے لفظ سے نفی صحیح ہوتی ہے کیونکہ کلام لفظی بھی حقیقۃً کلام اللہ ہے اور دوسرا اعتراض بھی نہیں ہوگا کیونکہ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ کلام اللہ دونوں میں مشترک ہے لہٰذا کلام لفظی کے متحدیٰ بہ ہونے سے اعتراض نہ ہوگا کیونکہ متحدیٰ بہ کلام اللہ حقیقی ہونی چاہیے اور کلام لفظی بھی حقیقۃً کلام اللہ ہے جیسے کلام نفسی حقیقۃً کلام اللہ ہے۔

وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ کا بیان کرنا ہے۔

جب کلام سے مراد کلام نفسی ہو تو کلام کی اضافت! ذات باری تعالیٰ کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل

سے ہوگی، اور معنیٰ یہ ہوگا کہ کلامِ نفسی وہ کلام ہے جو کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے اور جب کلام لفظی مراد ہوگا تو اس وقت کلام کی اضافت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف آضافۃ الخلوق الی الخلق کے قبیل سے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ کلام لفظی ذاتِ باری تعالیٰ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات کی طرح نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلام اللہ! کلامِ نفسی کے لئے بلاواسطہ اور کلامِ لفظی کے لئے بالواسطہ موضوع ہے

﴿عبارت﴾: وَمَا وَقَعَ فِيْ عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ مِنْ اَنَّهٗ مَجَازٌ فَلَيْسَ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ اَنَّ الْكَلَامَ فِي التَّحْقِيقِ وَبِالذَّاتِ اِسْمٌ لِلْمَعْنٰى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَتَسْمِيَةُ اللَّفْظِ بِهٖ وَوَضْعُهٗ لِذَالِكَ اِنَّمَاهُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهٖ عَلَى الْمَعْنٰى فَلَانِزَاعَ لَهُمْ فِي الْوَضْعِ وَالتَّسْمِيَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جو بعض مشائخ کے کلام میں واقع ہے کہ یہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم مؤلف پر) مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ (کلام اللہ) نظم المؤلف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ کلام حقیقۃً وبالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کیساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام رکھنا اس کیساتھ (یعنی کلام) کیساتھ اور لفظ کو وضع کر دینا اس کلام کیلئے محض اس لفظ کے معنیٰ پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس ان (مشائخ) کا (نظم مؤلف کے لئے کلام اللہ کے) وضع کئے جانے اور نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمَا وَقَعَ فِيْ عِبَارَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بعض مشائخ کے کلام میں ہے کہ انہوں نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ کلام اللہ! کلام لفظی اور کلام نفسی کے معنیٰ میں مشترک لفظی ہے یعنی دونوں (کلام لفظی، کلام نفسی) کلام اللہ کے حقیقی معانی ہیں، کیسے درست ہوگا؟

﴿جواب﴾: مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنیٰ میں مجاز کہا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلاواسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے سے وضع کیا گیا ہے کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ کلام اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے اور پھر لفظی کے لئے اس وجہ سے وضع کیا کہ لفظی! نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

﴿فائدہ﴾: یہاں پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جس چیز کو معنیٰ ثانی کے لئے وضع کیا گیا ہو باعتبار علاقہ کے اس کو تو منقول کہتے ہیں مشترک نہیں کہتے، اور نقل! معنیٰ ثانی کو حقیقت اور معنیٰ اول کو مجاز بنالیتا ہے تو کلام بھی جب اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے پھر ثانیاً وضع کیا لفظی کے لئے تو لفظی میں حقیقت بنا اور نفسی میں مجاز بنا تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ منقول وہ ہے

جس میں وضع ثانی ! وضع اول سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے طور پر، مشترک میں دونوں وضعیں ایک دوسرے سے تاخر زمانی کے طور پر مؤخر نہیں ہوتیں، یہ جو کہا جاتا ہے کہ کلام ! اولاً نفسی کے لئے موضوع تھا پھر لفظی کے لئے وضع کیا یہاں تأخر سے مراد تاخر بالذات ہے، بالزمان نہیں ہوتا۔

☆ دوسرا جواب یہ ہے کہ منقول وہ ہے کہ جس کا استعمال معنیٰ اول میں متروک ہو جائے اور کلام کا اطلاق ! کلام نفسی پر متروک نہیں ہوا بلکہ شائع ہے اس وجہ سے منقول نہیں بنا بلکہ مشترک رہا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحب مواقفؒ کی طرف سے جواب

﴿عبارت﴾: وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ الْمَعْنٰى فِيْ قَوْلِ مَشَائِخِنَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى قَدِيْمٌ لَيْسَ فِيْ مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتّٰى يُرَادَ بِهٖ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَمَفْهُوْمُهٗ بَلْ فِيْ مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَالْمُرَادُ بِهٖ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ وَمُرَادُهُمْ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِلَّفْظِ وَالْمَعْنٰى شَامِلٌ لَهُمَا وَهُوَ قَدِيْمٌ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ فَاِنَّهٗ بَدِيْهِيُّ الْاِسْتِحَالَةِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّيْنِ مِنْ بِسْمِ اللّٰهِ اِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنٰى اَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَتَّبُ الْاَجْزَاءِ فِيْ نَفْسِهٖ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرَتُّبِ الْاَجْزَاءِ وَتَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَالتَّرَتُّبُ اِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَالْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْاٰلَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْمَقْرُوْءُ قَدِيْمٌ وَالْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ وَاَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا تَرَتُّبَ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ مَنْ سَمِعَ كلامه غَيْرَ مُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِ اِلَى الْاٰلَةِ هٰذَا حَاصِلُ كَلَامِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنیٰ ہمارے مشائخ کے قول میں ''کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم'' لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے یہاں تک اس سے لفظ کا مدلول و مفہوم مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور مراد اس سے وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو تو تمام صفات کے مثل اور ان (محققین) کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ و معنی کا جو ان دونوں کو شامل ہے اور قدیم ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے اس لئے کہ یہ تو بدیہی الاستحالہ ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں مگر باء کے تلفظ کے بعد بلکہ معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کیساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس حافظ صاحب کیساتھ بغیر ترتیب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہوئے اور ترتیب تلفظ و قرأت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے اس قول کے معنی ہیں کہ مقرو قدیم اور قرأت حادث ہے۔ اور بہر حال جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یہاں تک جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سن سکے گا تو اس کو اس حال میں سنے گا کہ وہ غیر مرتب

الاجزاء ہوگا اس کے آلہ کی جانب محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ ان کے (صاحب مواقف) کے کلام کا حاصل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب جو کہ صاحب مواقف نے دیا ہے اسے نقل کرنا ہے۔

صاحب مواقف کے جواب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ معنیٰ کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اس وقت معنیٰ سے مراد مفہوم اور مدلول لفظ ہوتا ہے بذات خود لفظ مراد نہیں ہوتا ہے اور اس صورت میں کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت ہوگا اور کلام لفظی میں مجاز ہوگا اور کبھی معنیٰ عین کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور عین چونکہ قائم بنفسہٖ ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں معنیٰ سے مراد قائم بالغیر ہوگا جب معنیٰ عین کے مقابلہ میں ہو تو اس وقت کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر حقیقۃً ہوگا اور دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات اور قدیم ہونگے۔

۞ اس تمہید کے بعد صاحب مواقف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشائخ نے جو فرمایا ہے کہ کلام اللہ معنیٰ قدیم ہے تو مشائخ کی اس عبارت سے بعض لوگوں کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ یہاں معنیٰ لفظ کے مقابلہ میں ہے لہٰذا کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت ہے اور کلام لفظی میں مجاز ہوگا اور انھوں نے سمجھا ہے کہ کلام نفسی کلام اللہ حقیقی ہے اور کلام لفظی کلام اللہ حقیقی نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا گیا ہے ان لوگوں کو یہ دھوکہ ہوا کہ معنیٰ لفظ کے مقابلہ میں ہے حالانکہ یہاں معنیٰ عین کے مقابلہ میں ہے اور معنیٰ سے مراد قائم بالغیر ہے جو کہ کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں کو شامل ہیں اور قرآن لفظ اور معنیٰ دونوں سے عبارت ہے کیونکہ یہ دونوں قائم بالغیر ہوتے ہیں اور یہ دونوں کلام حقیقی ہوتے ہیں قدیم ہیں اور ذات باری کیساتھ قائم ہیں۔ الغرض! مشائخ کے نزدیک کلام نفسی اور لفظی دونوں کلام کے حقیقی معنیٰ ہیں۔

لَا كَمَا ذَهَبَتِ الْحَنَابِلَةُ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: جب معنیٰ سے مراد وہ معنی ہے جو کہ عین کے مقابلہ میں ہے اور کلام نفسی اور لفظی دونوں کو شامل ہے تو اس صورت میں کلام لفظی کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ کلام لفظی کا قدیم ہونا حنابلہ کا مذہب ہے۔

﴿جواب﴾: ہم کلام لفظی کو قدیم اس اعتبار سے نہیں کہتے جس اعتبار سے حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ کلام لفظی جو کہ مرتب الاجزاء ہے قدیم ہے چونکہ یہ بدیہی الاستحالہ ہے اس لئے کہ جو کلام لفظی مرتب الاجزاء ہے وہ قدیم نہیں بلکہ وہ حادث ہے اس لئے کہ بسم اللہ میں سین پر تلفظ کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک باء پر تلفظ نہ ختم کیا جائے، اسی طرح میم پر تلفظ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک سین کے تلفظ کو ختم نہ کیا جائے وعلیٰ هذا القیاس۔

اور ختم ہونا اور معدوم ہونا حدوث کی علامت ہے بلکہ ہم کلام لفظی کو اس اعتبار سے قدیم کہتے ہیں کہ کلام لفظی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور مرتب الاجزاء نہیں ہے، اس کی مثال یوں ہے کہ جس طرح حافظِ قرآن کے ذہن میں الفاظ غیر مرتب جمع ہوتے ہیں اور ان میں تقدیم وتاخیر نہیں ہوتی ہے بلکہ ترتیب، تقدیم، تاخیر تلفظ کے وقت ہوتی ہے کیونکہ زبان غیر

مرتب الفاظ پر دفعۃً واحدۃً تلفظ نہیں کرسکتی تو جس طرح حافظ قرآن کے ذہن میں الفاظ ہیں اور غیر مرتب ہیں اس طرح کلام لفظی جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اوران میں ترتیب، تقدیم اور تاخیر نہیں ہوتی صرف اتنی بات ہے کہ جو الفاظ حافظ قرآن کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قرأت یہ از خود مرتب ہو جاتے ہیں اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم الفاظ قدیم ہیں اور غیر مرتب ہیں ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحبِ مواقف کا رد

﴿عبارت﴾: وَهُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوْفِ الْمَنْطُوْقَةِ اَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطِ وُجُوْدُ بَعْضِهَا بِعَدَمِ الْبَعْضِ وَلَا مِنَ الْاَشْكَالِ الْمُرَتَّبَةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ وَنَحْنُ لَا نَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ اِلَّا كَوْنَ صُوَرِ الْحُرُوْفِ مَخْزُوْنَةً مُرْتَسَمَةً فِيْ خِيَالِهٖ بِحَيْثُ اِذَا الْتَفَتَ اِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنْ اَلْفَاظٍ مُتَخَيَّلَةٍ اَوْ نُقُوْشٍ مُرَتَّبَةٍ وَاِذَا تَلَفَّظَ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوْعًا

﴿ترجمہ﴾: اور یہ (صاحب مواقف کی مذکورہ تقریر) عمدہ ہے اس شخص کیلئے جو ایسے لفظ کا تصور کرسکتا ہے جو کہ ذات کیساتھ قائم ہے اور اس حال میں کہ وہ ان حروف منطوقہ (تلفظ کئے جانے والے حروف) یا مخیلہ سے مرکب نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کیساتھ اور نہ (مرکب ہوں) ان اشکال مرتبہ سے جو الفاظ پر دال ہوں اور ہم نہیں سمجھتے کہ حافظ قرآن کے ذہن کیساتھ کلام کے قیام سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع ہونا اور مرتسم ہونا کہ جب وہ ان صورتوں کی طرف متوجہ ہو تو وہ ایسا کلام ہو جائے جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہو اور جب وہ تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف کے کلام پر طعن کرنا ہے کہ لفظ کا ذات واجب کے ساتھ قائم ہونا اس اعتبار سے بہت اچھا ہے کہ اس سے بلا تکلف قواعدِ شرع کی موافقت ہو جاتی ہے لیکن یہ بات غیر معقول ہے کیونکہ ایسے لفظ کا تصور نا ممکن ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور تقدم و تأخر نہ ہو اور تلفظ کئے جانے والے حروف سے اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صفتِ تکوین کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالتَّكْوِيْنُ وَهُوَ الْمَعْنٰى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقِ وَالتَّخْلِيْقِ وَالْإِيْجَادِ وَالْاِحْدَاثِ وَالْإِخْتِرَاعِ وَنَحْوِ ذَالِكَ وَيُفَسَّرُ بِإِخْرَاجِ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِإِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلٰى اَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُكَوِّنٌ لَهٗ وَامْتِنَاعِ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ مُشْتَقٌّ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُوْنَ مَاخَذُ الْاِشْتِقَاقِ وَصْفًا لَهٗ قَائِمًا بِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور تکوین یہ وہ معنی ہے جس کو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اس کے مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ (یہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل ونقل کے متفق ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ وہ عالم کا خالق اس کو بنانے والا ہے اور کسی شئی پر اسم مشتق کے اطلاق کے ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتیاق اس کا ایسا وصف ہو جو اس کیساتھ قائم ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَالتَّكْوِيْنُ وَهُوَ الْمَعْنٰى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ آٹھویں صفت تکوین کا بیان کرنا ہے چونکہ مصنف علیہ الرحمۃ ماتریدیہ میں سے ہیں اور ان کے ہاں صفاتِ ذاتیہ آٹھ ہیں جبکہ اشعریہ کے ہاں سات ہیں جن کا ماقبل میں ذکر اور بیان ہو چکا، اشعریہ! تکوین کو امر اضافی اور امر اعتباری قرار دیتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں تکوین کو فعل تخلیق، خلق، ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تکوین کا معنیٰ یہ ہے کہ جس کے ذریعے سے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالا جائے۔

صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تکوین کے وجود وثبوت پر دلیل پیش کرنی ہے۔

کہ عقل ونقل کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ عالم کے خالق ومکون ہیں اور قاعدہ ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق شے پر بغیر اس کے ماخذ اشتقاق ممتنع ومحال ہے لہٰذا جب عقل ونقل سے ذاتِ باری تعالیٰ کا خالق ومکون ہونا ثابت ہے تو خلق وتکوین (ماخذِ اشتقاق) بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی اور صفت ہوگی اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہوتی ہے لہٰذا تکوین! ذاتِ باری تعالیٰ صفتِ حقیقیہ ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صفتِ تکوین کے ازلی ہونے پر دلائل اربعہ

﴿عبارت﴾: اَزَلِيَّةٌ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ اَلثَّانِيْ اَنَّهٗ وَصَفَ ذَاتَهٗ فِيْ كَلَامِهِ الْاَزَلِيِّ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْاَزَلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكِذْبُ اَوِ الْعُدُوْلُ اِلَى الْمَجَازِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ

اَیِ الْخَالِقُ فِیْمَا یَسْتَقْبِلُ اَوِ الْقَادِرُ عَلَی الْخَلْقِ مِنْ غَیْرِ تَعَذُّرِ الْحَقِیْقَةِ عَلٰی اَنَّهٗ لَوْ جَازَ اِطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَیْهِ بِمَعْنَی الْقَادِرِ عَلَی الْخَلْقِ لَجَازَ اِطْلَاقُ کُلِّ مَا یَقْدِرُ هُوَ عَلَیْهِ مِنَ الْاَعْرَاضِ عَلَیْهِ۔ اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ لَوْ کَانَ حَادِثًا فَاِمَّا بِتَکْوِیْنِ اٰخَرَ فَیَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ وَهُوَ مُحَالٌ وَیَلْزَمُ مِنْهُ اسْتِحَالَةُ تَکْوِیْنِ الْعَالَمِ مَعَ اَنَّهٗ مُشَاهِدٌ وَاِمَّا بِدُوْنِهٖ فَیَسْتَغْنِی الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَالْاِحْدَاثِ وَفِیْهِ تَعْطِیْلُ الصَّانِعِ اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ اِمَّا فِیْ ذَاتِهٖ فَیَصِیْرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ اَوْ فِیْ غَیْرِهٖ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ اَبُو الْهُذَیْلِ مِنْ اَنَّ تَکْوِیْنَ کُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهٖ فَیَکُوْنُ کُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَمُکَوِّنًا لِنَفْسِهٖ وَلَا خِفَاءَ فِیْ اِسْتِحَالَتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: تکوین اللہ کی صفت ازلیہ ہے چند وجوہ کی بنا پر۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ حوادث کا قیام ممتنع ہے ان دلائل کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔ دوسری یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے پس اگر ازل میں خالق نہ ہوتا جھوٹ لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا یعنی پیدا کرنے کا زمانہ مستقبل میں یا مخلوق پر قدرت رکھنے والا بغیر اس کے کہ حقیقت کا اطلاق متعذر نہیں باوجود یہ کہ اگر خالق کا اطلاق اس پر جائز ہو قادر علی الخلق کے معنیٰ کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا تو اعراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق اس پر جائز ہونا چاہیئے جس پر وہ قادر ہے۔ تیسری یہ کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کیساتھ ہوگا تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آتا ہے باوجود یہ کہ اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اور یا اس کے بغیر ہوگا تو حادث محدث اور احداث سے مستغنیٰ ہوگا اور اس میں صانع کا معطل ہونا ہے چوتھی بات یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہے اس حدث کی وجہ سے جو یا تو اس کی ذات میں ہے تو وہ حوادث کا محل بن جائے گا یا اس کی ذات کے علاوہ میں ہوگا جیسا کہ اس کی طرف ابو ہزیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین جسم کیساتھ قائم ہوتی ہے تو اس طرح ہر جسم خالق ہوگا اور اپنے ہی لئے مکون ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَزَلِیَّةٌ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے بیان کردہ دعویٰ (کہ تکوین ذات باری تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے حادث نہیں ہے) پر دلائل اربعہ بیان کرنے ہیں۔

1: اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اگر ہم تکوین کو حادث مانیں گے تو ذات باری تعالیٰ محل حوادث ہو جائے گی اور قدیم ذات محل حوادث نہیں بن سکتی لہٰذا تکوین کا قدیم اور ازلی ہونا متعین ہے۔

2: اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کیلئے ازلی کلام (قرآن) میں صفت خلق کو بیان کیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے خالق کل شیء پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جبکہ ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے۔

اَوِ الْعُدُوْلُ اِلَی الْمَجَازِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان دو جوابات کا رد کرنا ہے جو اشاعرہ نے دیئے ہیں۔

(ا) امام غزالی علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ادھر ہم مجازی معنیٰ لیتے ہوئے خالق کو تخلق کے معنیٰ پر لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیدا فرمانے والا ہے۔

(۲) صاحب جمع الجوامع فرماتے ہیں کہ یہاں پر خالق بمعنیٰ القادر علی الخلق لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ قادر علی الخلق ہے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں مذکورہ دونوں تاویلات میں حقیقت سے مجاز کی عدول کرنا لازم آئیگا اور کسی عذر کے بغیر حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا جائز نہیں۔

عَلٰی اَنَّہٗ لَوْ جَازَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری تاویل کے رد پر ایک اور وجہ کو بیان کرنا ہے کہ اگر خالق بمعنیٰ قادر علی الخلق کے معنیٰ جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے مثلاً اسود کا قادر علی السواد کے معنیٰ میں جائز ہونا چاہیے یا ابیض کا قادر علی البیاض کے معنیٰ میں جائز ہونا چاہیے۔ حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کرنا سوءِ ادب ہے، لہٰذا امام غزالی علیہ الرحمۃ اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

3: اگر صفت تکوین حادث ہوگی تو اس کیلئے ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی پھر اس کو ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا جو کہ محال ہے اور اس سے عالم کا محال ہونا اس طرح لازم ہوگا کہ عالم کا وجود ان تکوینیات غیر متناہیہ سے ہوگا اور تکوینیاتِ غیر متناہی ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہی ہوتا ہے لہٰذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ عالم موجود اور مشاہد ہے اور اگر اس کو از خود حادث لے لیں اور اس کیلئے کوئی محدث نہ لیں تو اس کا احداث اور ایجاد سے مستغنیٰ اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے کہ اس سے صانع کی تعطیل لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔

4: اگر صفت تکوین کو حادث مان لیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

☆ **اما فی ذاتہ:** یعنی تکوین حادث ہے اور ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے تو اسی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا۔

☆ **او فی غیرہ** یعنی صفت تکوین حادث ہو کر غیر ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے جیسا ابو ہزیل معتزلی کا مذہب ہے کہ ہر جسم کا تکوین خود اس جسم کیساتھ قائم ہے تو اس صورت میں ہر جسم کا مُکَوِّن اور خالق ہونا لازم آجائے گا کیونکہ مکون اور خالق کے یہی معنیٰ ہیں کہ اس کیساتھ صفت خلق اور صفت تکوین کا قیام ہو اور یہ باطل ہے۔

﴿اعتراض﴾: دلیل اول اور دلیل رابع تقریباً ایک ہی جیسی ہیں تو دونوں ذکر کرنے سے بات بلا ضرورت لمبی ہوگئی تو اگر ان میں سے ایک کا ذکر ہوتا تو بات مختصر ہوتی۔

﴿جواب﴾: اول اور رابع دونوں کا ذکر الگ الگ اس لئے کیا ہے کہ دلیل اول ذو شق واحد ہے اور دلیل رابع ذو شقین ہے بالفاظ دیگر دلیل اول مختصر اور دلیل رابع مفصل ہے لہٰذا دونوں کو اس لئے ذکر کیا تا کہ طالب علم خوب فائدہ اُٹھا سکے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ماتریدیہ کے دلائل نظر انداز

﴿عبارت﴾: وَمَبْنٰى هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ عَلٰى اَنَّ التَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ عَلٰى اَنَّهٗ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلِ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهٗ وَبَعْدَهٗ وَمَذْكُوْرًا بِاَلْسِنَتِنَا وَمَعْبُوْدًا وَمُمِيْتًا وَمُحْيِيًا وَنَحْوَ ذٰلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْاَزَلِ هُوَ مَبْدَءُ التَّخْلِيْقِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِمَاتَةِ وَالْاِحْيَاءِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَلَا دَلِيْلَ عَلٰى كَوْنِهٖ صِفَةً اُخْرٰى سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ فَاِنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنْ كَانَتْ نِسْبَتُهَا اِلَى الْوُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَعَدَمِهٖ عَلَى السَّوَاءِ لٰكِنْ مَعَ انْضِمَامِ الْاِرَادَةِ يَتَخَصَّصُ اَحَدُ الْجَانِبَيْنِ

﴿ترجمہ﴾: ان مذکورہ دلائل کی بناء اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقیہ ہے جیسے علم وقدرت اور متکلمین میں سے محقق حضرات اس بات پر ہیں کہ یہ تکوین اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر شے سے پہلے ہونا اور ہر شے کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور زبانوں پر مذکور ہونا، معبود ہونا، مارنے والا، زندہ کرنے والا، وغیرہ ہونا اور ازل میں جو حاصل تھی وہ تخلیق، ترزیق، اماتت، احیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس (تکوین) کے قدرت وارادہ کے سوا دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون اور اس کے عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادہ کے مل جانے کی وجہ سے ایک جانب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمَبْنٰى هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی تائید ماتریدیہ کے دلائل کو نظر انداز کرنا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ صفت تکوین کے ازلی ہونے پر جتنے دلائل بھی پیش کئے گئے ان تمام دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے جیسا کہ علم اور قدرت حقیقی صفات ہیں حالانکہ محققین اشاعرہ کے ہاں تکوین صفت اضافی اور امر اعتباری ہے جیسا کہ قبلیت، بعدیت، اماتۃ، احیاء امورِ اعتباریہ ہیں اسی طرح تکوین بھی امر اضافی ہے، قدرت کا تعلق جب ایجاد کے ساتھ آجائے تو یہی قدرت تکوین ہے اور امر اضافی کے حادث ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

❁ رہی یہ بات کہ مذکورہ دلائل کیسے غیر تام ہیں؟ تو پہلی اور چوتھی دلیل میں یہ کہا گیا تھا کہ تکوین کو اگر حادث قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث ہونا لازم آئے گا۔ ان دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ جب تکوین امر اضافی اور امر اعتباری ہے جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں تو امر اضافی اور امر اعتباری کا ذات باری تعالیٰ کیساتھ قائم ہونا اور ذات باری تعالیٰ کا امر اعتباری کیلئے محل ہونا! ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے۔

❁ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت متعذر ہے اور تاویل کر کے مجازی معنیٰ مراد لیا جائیگا کیونکہ حقیقی معنیٰ کی صورت میں مصنوعات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے اور اس طرح اضافت کا تحقق بغیر احد المتضائفین کے لازم آتا ہے اور

مصنوعات کا قدیم ہونا اس طرح لازم آئیگا کہ جب خالق کا حقیقی معنیٰ مراد لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ازل میں خالق ہیں تو پھر ازل میں مخلوق بھی ہوگی تو اس طرح مخلوق کا ازلی ہونا لازم آئیگا۔ اور اضافت کا بغیر احد المتضائفین کے اس طرح لازم آئیگا کہ جب تکوین امر اضافی ہے اور امر اضافی کے لئے متضائفین کا وجود ضروری ہے اور متضائفین خالق ومخلوق ہیں حالانکہ ازل میں خالق تھا لیکن مخلوق نہیں تھی۔

۞ اور تیسری دلیل اس وجہ سے غیر تام ہے کہ جب تکوین امر اعتباری اور امر اضافی ہے اور امر اضافی کسی دوسری تکوین کا محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ امر موجود! احداث اور محدث کا محتاج ہوتا ہے جبکہ امر اعتباری احداث کا محتاج نہیں ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کا استدلال اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِاَنَّهٗ لَايُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قِدَمُ الْمُكَوَّنَاتِ وَهُوَ مُحَالٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَيِ التَّكْوِيْنُ تَكْوِيْنُهٗ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهٖ لَافِي الْاَزَلِ بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ عَلٰى حَسْبِ عِلْمِهٖ وَاِرَادَتِهٖ فَالتَّكْوِيْنُ بَاقٍ اَزَلًا وَاَبَدًا وَالْمُكَوَّنُ حَادِثٌ بِحُدُوْثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ الَّتِيْ لَايَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ مُتَعَلَّقَاتِهَا حَادِثَةً

﴿ترجمہ﴾: اور جب حدوث تکوین کے قائل حضرات نے استدلال کیا کہ تکوین بغیر مکون کے متصور نہیں ہوسکتا جیسے ضرب بغیر مضروب متصور نہیں ہوسکتی، پس اگر تکوین قدیم ہوتو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے قول ''اور وہ'' یعنی تکوین ''عالم کیلئے اور عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کو بنانا ہے'' لیکن ازل میں نہیں بلکہ ''اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں'' پس تکوین ہمیشہ سے ہمیشہ تک باقی ہے اور مکون متعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے حادث ہے جیسا کہ علم، قدرت اور اس کے علاوہ دیگر صفات قدیمہ ہیں کہ ان کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت سے اشاعرہ کے ایک استدلال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تکوین حادث ہے اور اس پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ تکوین کا تصور بغیر مکون (مخلوق) کے نہیں ہوسکتا، جیسے ضرب! بغیر مضروب کے پائی نہیں جاسکتی، تو اگر تکوین قدیم ہو جائے تو اس سے مکونات کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ مکونات حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ تکوین حادث ہے۔

۞ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول هُوَ تَكْوِيْنُهٗ لِلْعَالَمِ سے اس دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ تکوین کا

تعلق عالم کے ساتھ ہے لیکن تعلق ازل سے نہیں بلکہ عالم کے موجود ہونے کے وقت سے ہے پس تکوین ازلی ہے اور مکونات کا تعلق حادث ہے کیونکہ صفت کا قدیم ہونا متعلقات کے قدم کو مستلزم نہیں ہوتا، جس طرح علم اور قدرت قدیم ہیں اور ان کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات حادث ہیں اسی طرح تکوین قدیم ہے اور مکونات حادث ہیں کیونکہ متعلقات حادث ہوتے ہیں اور صفات قدیم ہوتی ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اشاعرہ کو امام صابونی کا جواب

﴿عبارت﴾: وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا يُقَالُ اِنَّ وُجُوْدَ الْعَالَمِ اِنْ لَّمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَةٍ مِّنْ صِفَاتِهٖ لَزِمَ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ وَاسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمُوْجِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ تَعَلَّقَ فَاِمَّا اَنْ يَّسْتَلْزِمَ ذٰلِكَ قِدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِهٖ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَهُوَ بَاطِلٌ اَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِيْنُ اَيْضًا قَدِيْمًا مَعَ حُدُوْثِ الْمُكَوَّنِ الْمُتَعَلَّقِ بِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر متعلق نہ ہو ذات باری تعالیٰ کیساتھ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کیساتھ تو صانع کا معطل ہونا اور حوادث کا موجد سے بے نیاز و بے پرواہ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر متعلق ہو تو یا یہ اس کے قدم کو مستلزم ہوگا جس کیساتھ اس کا وجود متعلق ہے تو لازم آئے گا کہ عالم قدیم ہو اور یہ باطل ہے یا وہ متعلق نہیں ہوگا تو پھر چاہئے کہ کہ تکوین بھی قدیم ہو اس کے ساتھ مکون جو اس کیساتھ متعلق ہے حادث ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو جواب دیا ہے وہ بعینہٖ اس جواب کی تفصیل ہے جو امام صابونی علیہ الرحمۃ نے دیا ہے، امام صابونی علیہ الرحمۃ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ عالم کے وجود میں احتمالات تین ہیں۔

1: وجودِ عالم کا تعلقاتِ باری تعالیٰ اور اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ نہ ہو، یہ صورت باطل ہے کیونکہ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی۔(۱) تعطیل صانع۔(۲) حوادث کا محدث سے مستغنی ہونا۔

2: عالم کے وجود کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ ہو اور صفت کے قِدَم کیوجہ سے عالم بھی قدیم ہو، یہ صورت بھی باطل ہے کیونکہ عالم! تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

3: عالم کے وجود کا تعلق کسی صفت سے ہو اور عالم حادث ہو اور یہی صورت درست ہے۔

اسی طرح صفتِ تکوین کے ساتھ مکونات (مخلوقات) کا تعلق ہے اور تکوین کا قدیم ہونا مکونات کے قدیم ہونے مستلزم نہیں ہے لہٰذا صفتِ تکوین قدیم ہوئی اور تکوین کا قدیم ہونا مکونات کے قدم کو مستلزم نہ ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحبِ مواقف کا استدلال اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَمَايُقَالُ مِنْ اَنَّ الْقَوْلَ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ بِالتَّكْوِيْنِ قَوْلٌ بِحُدُوْثِهٖ اِذِالْقَدِيْمُ مَالَايَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالْغَيْرِ وَالْحَادِثُ مَايَتَعَلَّقُ بِهٖ فَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى الْقَدِيْمِ وَالْحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلٰى مَاتَقُوْلُ بِهِ الْفَلَاسِفَةُ وَاَمَّا عِنْدَالْمُتَكَلِّمِيْنَ فَالْحَادِثُ مَالِوُجُوْدِهٖ بِدَايَةٌ اَىْ يَكُوْنُ مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ وَالْقَدِيْمُ بِخِلَافِهٖ وَمُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِالْغَيْرِ لَايَسْتَلْزِمُ الْحُدُوْثَ بِهٰذَاالْمَعْنٰى لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ مُحْتَاجًا اِلَى الْغَيْرِ صَادِرًا عَنْهُ دَائِمًا بِدَوَامِهٖ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ فِيْمَا ادَّعَوْا قِدَمَهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ كَالْهُيُوْلٰى مَثَلًا

﴿ترجمہ﴾: اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ مکون کے وجود کا تعلق تکوین کیساتھ ہونے کا قول مکون کے حادث ہونے کا قول ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر کیساتھ متعلق ہو اور حادث وہ ہے جو غیر سے متعلق ہو تو اس میں اعتراض ہے کیونکہ قدیم اور حادث بالذات کا یہ معنیٰ اس تعریف کے مطابق ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور البتہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہے یعنی جو مسبوق بالعدم ہے اور قدیم وہ جو اس کے خلاف ہو اور اس کا خالی غیر سے متعلق ہونا اس معنیٰ میں حدوث کو لازم نہیں ہے کیوں کہ جائز ہے کہ وہ غیر محتاج ہو اس سے صادر ہو اس دوام سے ہمیشہ ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں اس میں جس کے ممکنات میں سے قدیم ہونے کا انھوں نے دعویٰ کیا جیسے مثلاً۔ ہاں جب ہم نے عالم کا صانع سے اختیار کیساتھ صادر ہونا ثابت کر دیا نہ کہ ایجاب کیساتھ اس دلیل سے جو عالم کے حادث ہونے پر موقوف نہیں ہے اس کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کیساتھ ہونے کا قول اس کے حادث ہونے کا قول ہوگا اور یہاں سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ عالم کے اجزاء میں ہر جزء پر نص بیان کرنا اشارہ ہے اس پر رد کی طرف جو بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا گمان کرتا ہے جیسے ہیولیٰ۔

﴿تشریح﴾:

وَمَايُقَالُ مِنْ اَنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقفؒ کے اس استدلال کو ذکر کرنا ہے جو انہوں نے اشاعرہ کے مذکورہ استدلال کا جواب دیا۔ صاحبِ مواقف کہتے ہیں کہ اے اشاعرہ!

آپ نے کہا کہ بغیر مضروب کے ضرب کا تصور نہیں ہوسکتا، اسی طرح بغیر مکون کے تکوین کا تصور نہیں ہوسکتا اگر تکوین ازلی ہو تو پھر مکونات (مخلوقات) کا قدیم ہونا لازم آئے گا تو دیکھئے آپ نے اپنے اس استدلال میں مکون کا تعلق تکوین کیساتھ مان لیا اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کیساتھ ہو تو وہ حادث ہوتا ہے، تو مکون کا حادث ہونا ثابت ہو گیا نہ کہ مکون کا قدیم ہونا ثابت ہوا، تو آپ کا استدلال خود آپ کے خلاف جا رہا ہے۔

فَفِيْهِ نَظْرٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف کے استدلال کو رد کرنا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آپ نے حادث کا جو یہ معنیٰ بیان کیا ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو تو وہ

حادث ہوتا ہے...... جناب عالی! یہ حادث بالذت ہے اور یہ فلاسفہ کے ہاں ہے......وہ کہتے ہیں کہ حادث بالذات وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو جبکہ متکلمین کے ہاں حادث یہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتدا ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو۔

یادرکھیں! کسی چیز کے وجود غیر کے ساتھ متعلق ہونا اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے وجود کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ہے مگر یہ مسبوق بالعدم نہیں لہٰذا حادث کا اگر مذکورہ بالا معنیٰ لیا جائے تو فلاسفہ کی بھی تردید نہیں ہوگی اور عالم کا حادث ہونا یعنی مسبوق بالعدم ہونا بھی ثابت نہیں ہوگا حالانکہ ہم مکون و عالم کو حادث بمعنیٰ مسبوق بالعدم مانتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحبِ مواقفؒ کے جواب کی درستگی کی صورت

﴿عبارت﴾: نَعَمْ اِذَا اَثْبَتْنَا صُدُوْرَ الْعَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالْاِخْتِيَارِ دُوْنَ الْاِيْجَابِ بِدَلِيْلٍ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِتَكْوِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى قَوْلًا بِحُدُوْثِهٖ

﴿ترجمہ﴾: ہاں! جب ہم ثابت کردیں کہ عالم کا صدور صانع سے بالاختیار ہے نہ کہ بالایجاب ایسی دلیل کے ساتھ جو حدوث عالم کے ثبوت پر موقوف نہیں ہوگا قائل ہونا مکون کے وجود کے تعلق کا ذاتِ باری تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا ہے اس کے حدوث کا۔

﴿تشریح﴾:

نَعَمْ اِذَا اَثْبَتْنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف کے جواب کی درستگی کی صورت کو بیان کرنا ہے۔ کہ اگر صاحب مواقف کے جواب کیساتھ خارج سے ایک مقدمہ لیا جائے تو وہ جواب درست ہوسکتا ہے۔

اس طرح کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو قادر ومختار ثابت کردیا جائے یعنی یہ بات صاف صاف کردی جائے کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے عالم کا صدور بالایجاب نہیں بلکہ بالاختیار ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوجائیگا کہ وجودِ مکون کا تکوین کے ساتھ متعلق ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ عالم حادث ہے اور اس پر عدم طاری رہ چکا ہے کیونکہ قادر ومختار کی مصنوعات ومکونات قدیم نہیں ہوں گی۔

لیکن یادرہے کہ باری تعالیٰ کا قادر ومختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو ورنہ دور لازم آئیگا کہ حدوثِ عالم موقوف ہے صانع کے قادر ومختار ہونے پر اور اس کا قادر ومختار ہونا موقوف ہے حدوثِ عالم پر اور یہی دور ہے جو کہ محال وباطل ہے اور اس کے صانع ومختار ہونے پر بغیر حدوث عالم پر موقوف ہوئے کثیر دلائل ہیں، نقلیہ بھی ہیں اور عقلیہ بھی ہیں۔ جیسے فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ اور ایجاب! صفتِ نقصان ہے اور بداہتِ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ صفتِ کمال یعنی اختیار ہونی چاہیئے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام صابونی علیہ الرحمۃ کی توجیہ پر دوسرا رد

﴿عبارت﴾: وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ اِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلٰى كُلِّ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ قِدَمَ بَعْضِ الْاَجْزَاءِ كَالْهُيُوْلٰى وَاِلَّا فَهُمْ اِنَّمَا يَقُوْلُوْنَ بِقِدَمِهَا بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنٰى عَدَمِ تَكْوِيْنِهٖ بِالْغَيْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور اسی وجہ سے (حادث سے مراد وہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتدا ہو اور قدیم وہ ہے جو اس کے برعکس ہو) کہا جاتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا عالم کے ہر ایک جزء کی تصریح کرنا ان لوگوں کی تردید کرنے کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء کے قدیم ہونے کے قائل ہیں جیسا کہ ہیولی۔ ورنہ وہ قائل ہیں اس (ہیولیٰ) کے قدیم ہونے کے، مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنیٰ میں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنیٰ میں۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ اِنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام صابونی علیہ الرحمۃ کی توجیہ پر دوسرا رد کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے متن میں یہ کہا کہ تکوین کا تعلق عالم کے ہر ہر جزء کے ساتھ ہے یہ اس لئے کہا ہے کہ فلاسفہ کا رد ہو جائے اور فلاسفہ کا رد اس صورت میں ہوگا کہ جب حادث سے حادث بالزمان یعنی مسبوق بالعدم اور قدیم سے قدیم بالذمان مراد لیا جائے کیونکہ فلاسفہ ہیولیٰ کو قدیم بالزمان کہتے ہیں تو جب عالم تمام اجزا سمیت حادث بالزمان ہوا تو قدیم بالزمان نہیں ہوسکتا کیونکہ ان دونوں کے درمیان منافات ہے پس فلاسفہ کا رد ہو گیا۔ اور اگر مجیب کی طرح حادث اور قدیم سے حادث بالذات اور قدیم بالذات مراد لیا جائے تو فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی کیونکہ فلاسفہ عالم کے بعض اجزا مثلاً ہیولیٰ کو قدیم بالزمان کہتے ہیں قدیم بالذات نہیں کہتے اور قدیم بالذماں! حادث بالذات کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے محتاج ہو کر حادث بالذات ہو اور مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے قدیم بالذمان ہو تو اب فلاسفہ کا رد نہیں ہوگا۔

بہر حال مجیب کی توجیہ کے مطابق مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ فلاسفہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں اس لئے مجیب والا جواب درست نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اشاعرہ کے استدلال کا جواب

﴿عبارت﴾: وَالْحَاصِلُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ التَّكْوِيْنُ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَاِنَّ وِزَانَهٗ مَعَهٗ وِزَانُ الضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ فَاِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ اِضَافِيَّةٌ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُضَافَيْنِ اَعْنِى الضَّارِبَ وَالْمَضْرُوْبَ وَالتَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ هِىَ مَبْدَءُ الْاِضَافَةِ الَّتِىْ هِىَ اِخْرَاجُ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ لَا عَيْنُهَا حَتّٰى لَوْ كَانَتْ عَيْنَهَا عَلٰى مَا وَقَعَ فِىْ عِبَارَةِ الْمَشَائِخِ لَكَانَ الْقَوْلُ بِتَحَقُّقِهٖ بِدُوْنِ

الْمُكَوَّنِ مُكَابَرَةً اَوْاِنْكَارًالِلضَّرُوْرِیِّ

﴿ترجمہ﴾: جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین مکون کے وجود کے بغیر متصور نہیں ہے اور بے شک اس تکوین کا حال اس (مکون) کیساتھ ضرب کے مضروب کیساتھ حال کی طرح ہے کہ بے شک ضرب صفتِ اضافی ہے جو دو مضافوں کے بغیر متصور نہیں ہوتی میری مراد ضارب اور مضروب ہے اور تکوین صفت حقیقی ہے یہ اضافت کا مبدء ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے اس کا عین نہیں حتیٰ کہ اگر اس کا عین ہو جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے یقیناً ہوگا اسکے بغیر مکون کے متحقق ہونے کا قول تکبر ہوگا اور ضروری کا انکار ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَاصِلُ اَنَّالَانُسَلِّمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے استدلال کا جواب دینا ہے کہ اشاعرہ نے تکوین کو ضرب پر قیاس کرتے ہوئے کہا تھا کہ جس طرح ضرب بغیر مضروب کے پائی نہیں جاسکتی اسی طرح تکوین بھی بغیر مکون کے پائی نہیں جاسکتی، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ قیاس درست نہیں کیونکہ ضرب صفتِ اضافیہ ہے جبکہ تکوین صفت حقیقیہ ہے ضرب! بغیر ضارب و مضروب کے پائی نہیں جاسکتی، جبکہ تکوین بغیر مکون کے پائی جاتی ہے کیونکہ وہ صفتِ حقیقی ہے اضافی نہیں ہے بلکہ تکوین تو اضافت کا مبدأ و منبع ہے یعنی تخلیق و ترزیق، احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالتا ہے۔

اگر تکوین امر اضافی ہوتی جیسا کہ اشاعرہ کے کلام میں تسامح ہوا تو پھر ایسی صورت میں واقعۃً بغیر مکون کے تکوین پائے جانے کا قول بدیہی چیز کا انکار کرنا ہوتا الغرض! تکوین اور ضرب میں فرق ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحب عمدہ کا قول اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: **فَلَایَنْدَفِعُ بِمَایُقَالُ مِنْ اَنَّ الضَّرْبَ عَرَضٌ مُسْتَحِیْلُ الْبَقَاءِ فَلَابُدَّلِتَعَلُّقِهٖ بِالْمَفْعُوْلِ وَوُصُوْلِ الْاَلَمِ اِلَیْهِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ مَعَهٗ اِذْلَوْتَاَخَّرَلَانْعَدَمَ هُوَبِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِیْ تَعَالٰی فَاِنَّهٗ اَزَلِیٌّ وَاجِبُ الدَّوَامِ یَبْقٰی اِلٰی وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ**

﴿ترجمہ﴾: اس کا رد نہ ہوگا جو کہا جاتا ہے کہ ضرب عرض ہے اس کی بقاء محال ہے تو اس کا تعلق مفعول کیساتھ ہونا ضروری ہے اور مفعول کے وجود سے الم کا اس تک پہنچنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر مؤخر ہو تو معدوم ہو جائے بخلاف فعل باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی ہے اس کا دوام واجب ہے مفعول کے وجود تک باقی رہے گا۔

﴿تشریح﴾:

فَلَایَنْدَفِعُ بِمَایُقَال الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب عمدہ کی بات کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے

صاحب عمدہ نے کہا کہ تکوین بھی ضرب کی طرح صفتِ اضافیہ ہے، جیسے بغیر مضروب کے پائی نہیں جاتی ویسے ہی تکوین بھی بغیر مکون کے پایا نہیں جاتا، اس پر اشاعرہؒ نے صاحب عمدہ سے کہا...... پھر تکوین کو بھی ضرب کی طرح حادث کہنا چاہیئے ! کہ جس طرح ضرب حادث ہے ویسے ہی تکوین بھی حادث ہے حالانکہ ماترید یہ تکوین کو صفتِ حقیقیہ اور قدیمی و ازلی مانتے ہیں تو صاحب عمدہ نے جواب دیا کہ آپ کی بات درست ہے لیکن تکوین اور ضرب میں فرق ہے وہ اس طرح ضرب ایک عرض ہے اور عرض کی بقاء کے لئے ایک محلِ مقوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب ومضروب کے نہیں ہوسکتا اس لئے ضرب یعنی عرض کے لئے لازمی ہے اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ قائم ہو اور الم یعنی درد کے مفعول تک پہنچنے کے لئے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا بھی ضروری ہے اگر دونوں (ضرب ومضروب وغیرہ) کا زمانہ ایک نہ ہوا بلکہ مؤخر ہوا تو پھر لازم آئیگا کہ عرض دو زمانوں تک باقی رہ گیا حالانکہ یہ بات معروف ہے کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہتا بخلاف فعل باری کے یعنی تکوین کے کہ وہ واجب البقاء ہے کہ ازل سے ابد تک مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔

الغرض! صاحب عمدہ کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ تکوین وضرب دونوں امرِ اضافیہ ہیں لیکن دونوں میں فرق ہے ضرب ایک عرض ہونے کی بناء پر حادث ہے اور تکوین غیر عرض ہونے کی بناء پر قدیم و ازلی ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے صاحبِ عمدہ کی بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات انہیں تسلیم نہیں ہے کہ یہ دونوں امر اضافیہ ہیں اور ان میں سے ایک حادث ہے اور ایک قدیم ہے بلکہ مناسب یہی ہے کہ تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے اور ضرب کو عینِ اضافت کہا جائے۔

بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِیْ الخ: یہاں فعل سے مراد صفتِ تکوین ہے اس لئے کہ شارح علیہ الرحمۃ اشعری ہیں اور اشعریہ کے ہاں تکوین! صفاتِ افعال میں سے ہے۔ اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے تکوین کو فعل سے تعبیر کیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اشاعرہ کا رد...... دلائل اربعہ سے

﴿عبارت﴾: وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَالْاَكْلِ مَعَ الْمَاكُوْلِ وَلِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ اَنْ يَكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِیْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيَكُوْنُ قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوٰى اَنَّهٗ اَقْدَمُ مِنْهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صُنْعٍ وَتَاثِيْرٍ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ تَكَوُّنِهٖ بِنَفْسِهٖ وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ كَوْنَهٗ خَالِقًا وَالْعَالَمَ مَخْلُوْقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ وَصَانِعُهٗ هٰذَا خُلْفٌ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُكَوِّنًا لِلْاَشْيَاءِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنٰى لِلْمُكَوِّنِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِيْنُ وَالتَّكْوِيْنُ اِذَا كَانَ عَيْنَ الْمُكَوَّنِ لَا يَكُوْنُ قَائِمًا بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنْ يَصِحَّ الْقَوْلُ بِاَنَّ خَالِقَ

سَوَادِ هٰذَا الْحَجَرِ اَسْوَدُ وَهٰذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلسَّوَادِ اِذْلَا مَعْنٰی لِلْخَالِقِ وَالْاَسْوَدِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَالسَّوَادُ وَهُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ غیر مکون ہے ہمارے نزدیک کیونکہ فعل بالضرورت مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کیساتھ اور اکل ماکول کیساتھ اور اس لئے کہ اگر نفس مکون ہو لازم آئے گا کہ مکون خود ہی مکون ہو مخلوق ہو اس بات کے ضروری ہونے کیلئے کہ وہ مکون ہے اس تکوین کیساتھ جو اس کا عین ہے تو وہ قدیم ہو گا صانع سے مستغنیٰ ہو گا اور یہ محال ہے اور یہ کہ خالق کا عالم سے تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے مقدم ہے اس پر قادر ہے اس میں صنعت وتاثیر کے بغیر اس کے بنفسہ ضرورۃ متکون ہونے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے کو عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتی تو یہ قول کہ "وہ عالم کا خالق ہے اور صانع ہے" درست نہیں ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہیں ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا اس کے سوا کوئی معنیٰ نہیں کہ جس کیساتھ تکون قائم ہو اور تکوین جب مکون کا عین ہوگی تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم نہ ہوگی اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے اس لئے کے خالق اور اسود کا معنیٰ اس کے سوا اور کوئی نہیں "جس کیساتھ خلق اور سواد قائم ہو" یہ دونوں ایک ہی ہیں تو ان دونوں کا محل واحد ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اشاعرہ کا رد کرنا ہے کہ وہ کہتے ہیں تکوین !مُکَوَّن کا عین ہے یعنی خلق !مخلوق ہے، اشاعرہ نے جب دیکھا کہ مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان میں هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِيْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِيْنَ مِنْ دُوْنِهِ الخ :تو انہوں نے کہہ دیا تکوین !عین مُکَوَّن ہے اور امر اضافی ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے ان کا رد کرتے ہوئے کہا تکوین !عین مُکَوَّن نہیں ہے۔

لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی پہلی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ تکوین !عین مکون نہیں ہے۔ کیونکہ تکوین فعل ہے اور مکون مفعول ہے اور فعل اور مفعول میں مغایرت ہے جیسا کہ ضرب اور مضروب ،اسی طرح اکل اور ماکول میں مغایرت ہے، بالکل ویسے ہی تکوین اور مکون کے مابین بھی مغایرت ہے۔

وَلِاَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی دوسری دلیل کو بیان کرنا ہے کہ اگر تکوین !عین مکون ہو تو تو مکون کا بذاتِ خود موجود ہونا بلا صنع صانع ہونا لازم آئیگا اسی طرح مکون کا قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا لازم آئیگا اور مکون کا بذاتِ خود پیدا ہونا ،قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا باطل ہے لہٰذا تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہوا حالانکہ مکون یعنی عالم حادث ہے اور صانع کا محتاج ہے۔

۞ رہی یہ بات کہ مکون کا بذاتِ خود پیدا ہونا ،قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا کیسے لازم آئیگا؟

تو وہ اس طرح کہ جب تکوین !عین مکون ہے تو مکون اس تکوین سے پیدا ہوگا جو اس کا عین ہے اور جب مکون عین اس تکوین سے پیدا ہو جو اس کا عین ہے تو ظاہر ہے کہ مکون کا وجود لذاتہٖ ہوگا اور جس کا وجود لذاتہٖ ہوتا ہے وہ قدیم اور مستغنی

عن الصانع ہوتا ہے، حالانکہ مکون کا بذاتِ خود پیدا ہونا قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا باطل ہے لہٰذا تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہوا۔

وَاَنْ لَایَکُوْنَ لِلْخَالِقِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی تیسری دلیل بیان کرنی ہے۔ کہ اگر تکوین! عین مُکَوَّن ہو جائے تو اس صورت میں باری تعالیٰ کا عالم کے ساتھ جو تعلق ہے یہ صرف اتنا تعلق ہوگا کہ باری تعالیٰ کا قدیم ہونا یہ مقدم ہے عالم کے وجود پر، اور باری تعالیٰ کو عالم پر قدرت حاصل ہے لیکن باری تعالیٰ کی عالم میں کوئی تاثیر نہیں ہے کیونکہ تاثیر! تکوین کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہ مکون کا عین ہے، اور تکوین جب عین مکون ہوا تو ہر مکون اس تکوین سے پیدا ہوگا جو اس کے ساتھ قائم ہے تو لامحالہ ہر مکون بذاتِ خود موجود ہوگا صانع مؤثر نہیں ہوگا اور ذاتِ باری تعالیٰ کا خالق اور صانع نہ ہونا باطل ہے لہٰذا تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہے۔

وَاَنْ لَایَکُوْنَ اللّٰہُ تَعَالٰی الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی چوتھی دلیل بیان کرنی ہے۔ اگر تکوین عین مکون ہو جائے تو باری تعالیٰ کا مکون الاشیاء ہونا درست نہیں ہوگا کیونکہ مکون اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین قائم ہو تو جب تکوین عینِ مکون ہوا تو تکوین ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگا لہٰذا باری تعالیٰ کا مکون ہونا درست نہیں ہوگا حالانکہ باری تعالیٰ مکون الاشیاء ہیں۔ تو جب باری تعالیٰ مکون الاشیاء ہیں تو تکوین کا عین مکون ہونا باطل ہوگا۔

وَاَنْ یَّصِحَّ الْقَوْلُ الخ: غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی پانچویں دلیل بیان کرنی ہے۔ کہ اگر تکوین کو عین مُکَوَّن ہو نا مان لیا جائے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ **خَالِقُ سَوَادِ ھٰذَا الْجِسْمِ اَسْوَدُ** یعنی اس جسم کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ کہنا اس لئے صحیح ہوگا کہ خلق! تکوین ہے اور سواد مکون ہے تو جب تکوین و مکون ایک ہے تو خلق اور سواد بھی ایک ہونگے اور ان دونوں کا محل بھی ایک ہوگا لہٰذا جس کے ساتھ سواد قائم ہوگا اس کے ساتھ تکوین اور خلق قائم ہوگا کیونکہ دونوں کا محل ایک ہے اور سواد! اسود کے ساتھ قائم ہے تو خلق بھی اسود کے ساتھ قائم ہوگا تو جب خلق بھی اسود کے ساتھ قائم ہوگا تو اسود کو خالق کہنا صحیح ہوگا کیونکہ جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہوتا ہے اسے خالق و مکون کہا جاتا ہے حالانکہ اسود کو خالق کہنا درست نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تکوین! عین مُکَوَّن نہیں ہے۔

اسی طرح اگر تکوین! عین مُکَوَّن ہو جائے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق پتھر ہے کیونکہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے تو جب تکوین اور مکون ایک ہے تو خلق اور سواد بھی ایک ہونگے اور دونوں کا محل بھی ایک ہوگا تو جس کے ساتھ سواد قائم ہوگا اس کے ساتھ خلق قائم ہوگا کیونکہ دونوں کا محل ایک ہے اور سواد حجر کے ساتھ قائم ہے تو خلق بھی حجر کے ساتھ قائم ہوگا تو جب خلق اور تکوین حجر کے ساتھ قائم ہوگا تو حجر کو خالق کہہ کر یوں کہنا درست ہونا چاہئے کہ **خالق سواد ھذا الحجر حجر** حالانکہ یہ کہنا درست نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تکوین عین مکون نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ کا ماتریدیہ پر اعتراض

﴿عبارت﴾: وَهٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ عَلٰى كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايُرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُوْلِ ضَرُوْرِيًّا لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَلَا يُنْسَبُ اِلَى الرَّاسِخِيْنَ عَنْ عُلَمَاءِ الْاُصُوْلِ مَاتَكُوْنُ اسْتِحَالَتُهٗ بَدِيْهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلٰى مَنْ لَهٗ اَدْنٰى تَمَيُّزٍ بَلْ يُطْلَبُ لِكَلَامِهٖ مَحَلًّا يَصْلُحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْعُقَلَاءِ

﴿ترجمہ﴾: یہ سب کا سب حکم کے ''فعل اور مفعول کے متغایر ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے'' پر تنبیہ ہے۔ لیکن عقل مند کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس بحث کی مثالوں میں غور وفکر کرے اور علماء اصول سے راسخ فی العلم کی طرف اس کو منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو ظاہر ہو اس پر جس کو کم از کم تمیز ہو بلکہ وہ اس کی کلام کے لئے کوئی محل تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقل والوں کے خلاف کا محل بن سکے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تکوین اور مُکوَّن کے درمیان مغایرت ایک امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا مذکورہ دلائل کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی؟

﴿جواب﴾: یہ دلائل نہیں ہیں بلکہ یہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت پر تنبیہات ہیں کیونکہ مغایرت کا ہونا امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر تنبیہات کو پیش کیا جاتا ہے۔

لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ پر ایک اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تکوین اور مُکوَّن کے درمیان مغایرت کا ہونا ایک امر بدیہی ہے اور امر بدیہی کا انکار ایک ادنیٰ سی تمیز والا شخص بھی نہیں کر سکتا، تو اشاعرہ جیسے راسخین فی العلم والاصول یہ انکار کیسے کر سکتے ہیں تو ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ ان کے درمیان تکوین اور مکون کے درمیان اتحاد فی المفہوم ہے کیسے درست ہو سکتا ہے؟ لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیئے یہ تھا کہ اشاعرہ کی طرف اس قول کی نسبت نہ کرتے بلکہ اس امر کی کوئی نہ کوئی بہتر توجیہ فرما لیتے یا کوئی ایسا مطلب لے لیتے کہ جس میں علماء کے اختلاف کی کوئی گنجائش ہوتی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

''تکوین المکوَّن کا عین ہے'' کی توجیہ

﴿عبارت﴾: فَاِنَّ مَنْ قَالَ اَلتَّكْوِيْنُ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ اَرَادَ اَنَّ الْفَاعِلَ اِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هٰهُنَا اِلَّا الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُوْلُ وَاَمَّا الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِيْنِ وَالْاِيْجَادِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَهُوَ اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ

يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَلَيْسَ اَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُوْلِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يُرِدْ اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّكْوِيْنِ هُوَ بِعَيْنِهٖ مَفْهُوْمُ الْمُكَوَّنِ لِتَلْزَمَ الْمُحَالَاتُ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اِنَّ الْوُجُوْدَ عَيْنُ الْمَاهِيَّةِ فِي الْخَارِجِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَّةِ تَحَقُّقٌ وَلِعَارِضِهَا الْمُسَمّٰى بِالْوُجُوْدِ تَحَقُّقٌ اٰخَرُ حَتّٰى يَجْتَمِعَا اِجْتِمَاعَ الْقَابِلِ وَالْمَقْبُوْلِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَّةُ اِذَا كَانَتْ فَكَوْنُهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لٰكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ لِلْعَقْلِ اَنْ يُّلَاحِظَ الْمَاهِيَّةَ دُوْنَ الْوُجُوْدِ وَبِالْعَكْسِ

﴿ترجمہ﴾: تو بے شک جس نے کہا تکوین عین مکون ہے اس نے مراد لیا کہ فاعل جب کوئی کام کرے تو وہاں سوائے فاعل اور مفعول کے اور کوئی نہ ہو البتہ وہ معنیٰ جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی مفعول کی طرف منسوب سے حاصل ہوتا ہے اور مفعول کیلئے کوئی امر خارج میں مغائر محقق نہیں ہے۔ اور مراد نہیں لیا گیا کہ تکوین کا مفہوم ہی بعینہٖ مکون کا مفہوم ہے تا کہ محالات لازم آئیں اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ کہا جائے کہ وجود خارج میں ماہیت کا عین ہے اس معنیٰ میں کہ ماہیت کیلئے خارج میں کوئی تحقق نہیں ہے اور اس کے معارض کا جسے وجود کہا جاتا ہے ایک اور دوسرا تحقق ہے یہاں تک کہ دونوں قابل و مقبول کے اجتماع کی طرح جمع ہو جائیں جیسے جسم و سواد بلکہ ماہیت جب ہو تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن دونوں میں عقل کے اندر مغایرت ہے اس معنیٰ میں کہ عقل کیلئے یہ ہے کہ وہ ماہیت کا لحاظ کرے اور وجود کا لحاظ نہ کرے اور اس کا عکس ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنَّ مَنْ قَالَ اَلتَّكْوِيْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے اس قول کہ ''تکوین! مُکَوَّن کا عین ہے'' کی ایسی توجیہ پیش کرنی ہے کہ جس سے مصنف علیہ الرحمۃ کی طرف سے کیا گیا اشاعرہ پر اعتراض زائل ہو جائے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے تکوین کو عینِ مُکَوَّن کہا ہے ان کا اس سے مطلب یہ ہے کہ جب کوئی فاعل! فعل سرانجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں (۱) فاعل۔ (۲) مفعول، فعل! خارج میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ ایک نسبت اور امر اضافی ہے جو کہ فاعل اور مفعول دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے جیسے ضرب ایک فعل ہے، خارج میں اس کا وجود حقیقۃً نہیں ہوتا خارج میں تو ضارب اور مضروب ہی پائے جاتے ہیں، بالکل اسی طرح تکوین ایک فعل ہے جو کہ امر اضافی ہے خارج میں حقیقۃً اس کا کوئی وجود نہیں، یہ مُکَوِّن اور مُکَوَّن دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، خارج میں مُکَوِّن اور مُکَوَّن دونوں پائے جاتے ہیں تکوین جو کہ فعل ہے وہ نہیں پایا جاتا۔

۞ اشاعرہ نے جو یہ کہا تکوین! مُکَوَّن کا عین ہے ان کی مراد و منشاء عینیت یہ نہیں کہ دونوں کا مفہوم ہی ایک ہے، کیونکہ اس سے تو کئی محالات لازم آئیں گے جو کہ ان کے شایانِ شان نہیں بلکہ ان کی مراد وجودِ خارجی کا اتحاد ہے۔ کہ تکوین!

مُکوّن اور مُکوَّن دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے مفہوم میں اتحاد مراد لیکر اعتراض کیا، الغرض جو اشاعرہ کی مراد ہے اس پر اعتراض نہیں اور جس پر اعتراض ہے وہ اشاعرہ کی مراد نہیں۔

وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ توجیہ پر ایک تمثیل کو بیان کرنا ہے۔

کہ جس طرح کہ مناطقہ حضرات کہتے ہیں کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں کہ ماہیت کا ایک تحقق ہے اور وجود جو اس ماہیت کو عارض ہے اس کا دوسرا تحقق ہے دونوں خارج میں ایک ساتھ اس طرح موجود ہیں کہ جس طرح قابل (جسم) اور مقبول (سواد) دونوں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں (جسم قابل ہے جس نے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے اور اسود مقبول ہے جس کو جسم نے قبول کر لیا ہے) یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے وجود اور ماہیت میں اس طرح نہیں کہ دونوں کا خارج میں وجود الگ الگ ہو پھر اجتماع ہو گیا ہو بلکہ مناطقہ کی مراد یہ ہے کہ جب بھی خارج میں ماہیت موجود ہوتی ہے تو اس کا موجود ہونا ہی کون اور حصول ہوگا، خارج میں ماہیت اور وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے۔ ہاں البتہ ذہن میں دونوں یعنی وجود اور ماہیت میں مغایرت ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ **ماهیت مابه الشيء هو هو** کو کہتے ہیں اور وجود خارج میں **شے کے کون اور حصول** کو کہتے ہیں یہ ہو سکتا ہے کہ ذہن ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہی کر لے۔ اسی طرح تکوین اور مُکوَّن ہیں تعقل یعنی ذہن کے اعتبار سے دونوں مغایرت ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ یعنی ماتریدیہ نے دونوں یعنی تکوین اور مُکوَّن کو باعتبار تعقل کے غیر کہا اور اشاعرہ نے باعتبار تحقق کے دونوں کو عین کہا ہے لہٰذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض و منافات نہیں۔

شارح علیہ الرحمۃ کے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنے قول "وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا" سے صرف اپنے مذہب کو بیان کیا ہے کہ ہمارے ماتریدیہ کے ہاں تکوین مکون کا غیر ہے اور اپنے مذہب پر ہی دلائل بیان کئے ہیں یہ کب کہا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں باعتبار مفہوم کے عینیت ہے، لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ پر خواہ مخواہ اعتراض ہے۔

☆ اور دوسری بات یہ ہے اشاعرہ کو بھی ایسی گول مول باتیں کرنے کی کیا ضرورت ہے، سیدھی بات صاف لفظوں میں ہی کر دیں تا کہ سننے اور پڑھنے والوں کو سمجھ آ جائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تکوین......امر اضافی ہے

﴿عبارت﴾: فَلَا يَتِمُّ اِبْطَالُ هٰذَا الرَّأْيِ اِلَّا بِاِثْبَاتِ اَنَّ تَكَوُّنَ الْاَشْيَاءِ وَصُدُوْرَهَا عَنِ الْبَارِيْ تَعَالٰى يَتَوَقَّفُ عَلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَايِرَةٍ لِلْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ وَالتَّحْقِيْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلٰى

وَفْقِ الْإِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ اِذَانُسِبَ اِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمّٰى اِيْجَادًالَهٗ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الْقَادِرِ يُسَمّٰى الْخَلْقَ وَالتَّكْوِيْنَ وَنَحْوَ ذٰلِكَ فَحَقِيْقَتُهٗ كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهٗ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِهٖ ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسْبِ خُصُوْصِيَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِيَّاتُ الْاَفْعَالِ كَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اِلٰى مَالَايَكَادُ يَتَنَاهٰى

﴿ترجمہ﴾: تو اس رائے کو باطل کرنا پورا نہ ہوگا مگر اس بات کو ثابت کر کے کہ اشیاء کا تکون اور صدور باری تعالیٰ سے صفتِ حقیقیہ قائم بالذات پر موقوف ہے جو صفت قدرت وارادہ کے مغائر ہے اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے موافق پر مقدور کے وجود کیساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو جب اس وجود کی نسبت قدرت کیساتھ ہوگی تو اسے ایجاد کہا جائے گا اور جب اسے قادر کی طرف منسوب کیا جائے گا تو خلق، تکوین وغیرہ کہا جائے گا تو اس کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے اس کی قدرت مقدور کے وجود سے اس کے وقت میں متعلق ہو۔ پھر افعال کی خصوصیات کا تحقق مقدورات کی خصوصیات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے صورت بنانا رزق دینا، زندہ کرنا، موت دینا وغیرہ یہاں تک کہ ان کی انتہاء نہیں۔

﴿تشریح﴾:

فَلَايَتِمُّ اِبْطَالُ هٰذَاالرَّأْيِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی تائید کرنی ہے کہ ان کا یہ جملہ کہ تکوین! عین مکون ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے جسے ان دلائل سے باطل نہیں کیا جا سکتا جو کہ ماقبل میں ماتریدیہ نے ذکر کئے ہیں بلکہ اگر اسے ماتریدیہ باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صرف ایک طریقہ اور راستہ ہے کہ ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے اشیاء ومکونات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہٖ تعالیٰ ہو اور وہ صفت! قدرت وارادہ کا غیر ہو اور اگر یہ بات ثابت کر دی گئی تو اشاعرہ نے جو تکوین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا لیکن کیا کیا جائے ماتریدیہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکتے لہٰذا تکوین کو امر اعتبار کہنا درست ہوگا اور یہ ماننا ہوگا کہ اصلاً! صفت قدرت و ارادہ ہے جسے تکوین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَالتَّحْقِيْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی تائید کرنی ہے کہ مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام ایجاد ہوتا ہے اور جب اس تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کیا جائے تو اس تعلق قدرت کا نام خلق اور تکوین ہو جاتا ہے پس لب لباب یہ ہوا کہ تکوین ایک امر اضافی ہے، چنانچہ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ان کے زمانہ وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدورات کی خصوصیات کی وجہ سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسماء میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں چنانچہ قدرت کا اگر رزق سے تعلق ہوگا تو اس کو ترزیق کہا جائیگا اگر مقدور صورت ہو تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلائیگا اور اگر مقدور حیات ہے اور موت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء اور اماتۃ کہلاتا ہے پس اسی پر اور مقدورات کو قیاس کر لیا جائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تکوین کے متعلق مذہب ثالث کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا کَوْنُ کُلٍّ مِّنْ ذٰلِکَ صِفَةً حَقِیْقِیَّةً اَزَلِیَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهٖ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ وَفِیْهِ تَکْثِیْرٌ لِلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَاِنْ لَمْ یَکُنْ مُتَغَایِرَةً وَالْاَقْرَبُ مَاذَهَبَ اِلَیْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْهُمْ وَهُوَ اَنَّ مَرْجِعَ الْکُلِّ اِلَی التَّکْوِیْنِ فَاِنَّهٗ اَنْ تَعَلَّقَ بِالْحَیٰوةِ یُسَمّٰی اِحْیَاءً وَبِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَبِالصُّوْرَةِ تَصْوِیْرًا وَبِالرِّزْقِ تَرْزِیْقًا اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ فَالْکُلُّ تَکْوِیْنٌ وَاِنَّمَا الْخُصُوْصُ بِخُصُوْصِیَّةِ التَّعَلُّقَاتِ

﴿ترجمہ﴾: البتہ ان میں سے ہر ایک کا صفت حقیقی ازلی ہونا ہے تو یہ ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں ماوراء النہر کے بعض علماء الگ ہیں یا منفرد ہیں، یا تنہاء ہیں اور اس میں قدیم کو بہت زیادہ قرار دینا ہے اور اگر چہ وہ صفات متغائر نہیں تو قریب وہ ہے جس کی طرف ان میں سے محقق حضرات گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ سب کا مرجع تکوین کی طرف ہے تو بے شک اگر اس کا تعلق حیات کیساتھ ہو تو اسے احیاء (زندہ کرنا) کہا جائے گا اور اگر موت کیساتھ ہو تو اسے اماتۃ (مارنا یا موت دینا) کہا جائے گا اور صورت کیساتھ ہوگا تو تصویر (صورت بنانا) کہا جائے گا اور رزق کیساتھ ہو تو ترزیق (رزق دینا) کہا جائیگا وغیرہ تک تو سب تکوین ہیں اور بلاشک خصوص تعلقات کی خصوصیت سے ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا کَوْنُ کُلٍّ مِّنْ الخ: سے غرض شارح تکوین کے متعلق ایک تیسرے مذہب کو بیان کرنا ہے۔

جو کہ بعض ماتریدیہ کا ہے۔...... یاد رکھ لیں!

تکوین کے متعلق تین جماعتیں ہیں:

1: پہلی جماعت ماتریدیہ کی ہے جو کہ تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں۔

2: دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو تکوین کو قدرت اور ارادے کے تابع قرار دیتے ہیں۔

3: تیسری جماعت کا ذکر یہاں ہو رہا ہے کہ تکوین، ترزیق، احیاء، اماتۃ وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا ان کے صفات الٰہیہ بے شمار ہیں۔ یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔

ماوراء النہر کا تعارف:

ماوراء النہر کا معنیٰ ہے نہر پار، جیسے عام طور پر کہا جاتا ہے ندی پار، دریا پار وغیرہ۔ یہ علاقہ چونکہ دریائے جیحون کے پار واقع ہے اس لئے اسے ماوراء النہر سے تعبیر کیا جاتا ہے، بخارا، سمرقند، نسف، خجندہ شاش، روز جند اور خوارزم وغیرہ کے علاقے ماوراء النہر میں شامل ہیں۔

وَفِیْهِ تَکْثِیْرٌ لِلْقُدَمَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اگر تخلیق و ترزیق وغیرہ کا مرجع تکوین کو قرار نہ دیا

جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات حقیقیہ قرار دیے جائیں تو اس سے تعددِ قدماء لازم آئیگا اصل تو یہ تھا کہ تعددِ قدماء سے کلیۃً احتراز کیا جاتا مگر جب صفات کا ثبوت ضروری ہے تو اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ کم از کم صفات ثابت کی جائیں لہٰذا ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح صفاتِ الٰہیہ ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں اسی طرح یہ صفات ایک دوسری کی بھی غیر نہیں، لیکن انہیں مستقل صفات ماننے کی صورت میں تعددِ قدماء لازم آئیگا، بیشک قدماء باہم متغائر تو نہیں ہونگے مگر خواہ مخواہ تعدد قدماء لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے لہٰذا حتی الامکان اس سے احتراز کیا جائے۔

وَالْاَقْرَبُ مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ بعض علماء ماوراء النہر کے مسلک کے مقابلے میں علماء ماتریدیہ کا مذہب اقرب الیٰ الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ترزیق، تخلیق وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے۔

❁ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اماتۃ، احیاء، اور ترزیق وغیرہ سب ہی تکوین ہیں مگر خصوصی اسماء جن کے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کی وجہ سے ہے اور اس تعلق کی وجہ سے نام کی تبدیلی آتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ارادہ ومشیت اور فِرَقِ اربعہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَالْاِرَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ كَرَّرَ ذٰلِكَ تَاكِيْدًا وَتَحْقِيْقًا لِاِثْبَاتِ صِفَةٍ قَدِيْمَةٍ لِلّٰهِ تَعَالٰى تَقْتَضِيْ تَخْصِيْصَ الْمُكَوَّنَاتِ بِوَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ وَفِيْ وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالٰى مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْاِرَادَةِ وَالْاِخْتِيَارِ وَالنَّجَّارِيَّةُ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِذَاتِهٖ لَا بِصِفَتِهٖ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِاِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لَا فِيْ مَحَلٍّ وَالْكَرَامِيَّةُ مِنْ اَنَّ اِرَادَتَهٗ حَادِثَةٌ فِيْ ذَاتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اس کا تکرار تاکید اور اس بات کی تحقیق کیلئے کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے جو مکونات کی تخصیص کا ایک وجہ سے تقاضا کرتی ہے اور ایک وجہ سے نہیں اور ایک وقت میں کرتی ہے ایک وقت میں نہیں ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ بالذات موجب ہے ارادہ اور اختیار کا فاعل نہیں اور نجاریہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کیساتھ مرید ہے صفت کیساتھ نہیں ہے اور بعض معتزلہ کا گمان یہ ہے کہ وہ ارادۂ حادثہ کا مرید ہے محل میں نہیں ہے اور کرامیہ کا گمان یہ ہے کہ اس کا ارادہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

﴿تشریح﴾:

كَرَّرَ ذٰلِكَ تَاكِيْدًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماقبل میں ارادہ ومشیت کا بیان تفصیل سے گزر گیا تھا تو پھر دوبارہ اسے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

﴿جواب﴾: ارادہ مشیت کا ذکر دوبارہ تاکید کے لئے کیا ہے اور اس لئے بھی کیا ہے کہ اس کے متعلق مختلف فرقوں کا اختلاف ہے تاکہ ان کا رد بھی ہو جائے۔

تَقْتَضِیْ تَخْصِیْصَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ومشیت کی کیا ضرورت ہے؟

﴿جواب﴾: صفتِ قدرت کا تعلق تمام مخلوقات کے ساتھ یکساں ہے مثلاً ذاتِ باری تعالیٰ کسی کو لڑکا دینے پر قادر ہے تو اسی طرح لڑکی دینے پر بھی قادر ہے تو وہ کونسی صفت ہے جس نے لڑکے کو لڑکی پر ترجیح دی تو جس صفت کی وجہ سے ایک حالت کو دوسری حالت پر ترجیح دی گئی وہ صفتِ ارادہ ومشیت ہے۔

لَا کَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہاں سے مقصد فرقِ اربعہ کی تردید کرنی ہے۔

1: فلاسفہ کا رد کیا کہ وہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ فاعل بالایجاب ہے فاعل بالاختیار نہیں یعنی ذاتِ باری تعالیٰ سے اشیاء کا صدور بغیر ارادہ ومشیت کے ہو رہا ہے پس مصنف علیہ الرحمۃ نے **والا رادۃ صفۃ اللہ** کہہ کر ان کا رد کر دیا۔

2: نجاریہ کا رد کیا، یہ (فرقہ نجاریہ) لوگ کچھ مسائل میں معتزلہ کے ساتھ ہیں اور کچھ مسائل میں اہلِ سنت وجماعت کے ساتھ ہیں یہ کہتے کہ ذاتِ باری تعالیٰ فاعل بالارادہ ہیں لیکن فاعل بالارادہ ذاتِ باری ہے الگ طور پر کوئی صفت نہیں ہے، پس مصنف علیہ الرحمۃ نے ان پر صفۃ کے لفظ کے ساتھ رد کر دیا کہ ارادہ عین ذات نہیں بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔

فرقہ نجاریہ:

نجاریہ ایک فرقہ ہے جو کہ محمد بن حسین بن عبداللہ نجار کی طرف منسوب ہے جو کہ ایک جولاہا تھا اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ ارادہ فرمانے والا ہے یعنی اردہ اس کی صفت نہیں بلکہ عینِ ذات ہے۔

3: بعض معتزلہ کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ ارادہ ہے تو ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت لیکن حادث ہے (قدیم نہیں ہے) اور یہ حدوث کسی محل میں نہیں ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے ازلیۃ کہہ کر ان کا بھی رد کر دیا۔

4: فرقہ کرامیہ کا بھی رد کر دیا جو کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ارادہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے لیکن یہ حادث ہے اور حدوث ذاتِ باری تعالیٰ میں ہے اور یہ لوگ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ حدوث کے قیام کو جائز قرار دیتے ہیں پس مصنف علیہ الرحمۃ نے اَزَلِیَّۃٌ قَائِمَۃٌ بِذَاتِہٖ کہہ کر کے ان کا رد کر دیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ارادہ کے صفت ہونے پر دلائل

﴿عبارت﴾: وَالدَّلِيْلُ عَلٰى مَاذَكَرْنَا الْاٰيَاتِ النَّاطِقَةَ بِاِثْبَاتِ صِفَةِ الْاِرَادَةِ وَالْمَشِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُوْمِ قِيَامِ صِفَةِ الشَّيْءِ بِهٖ وَامْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى وَاَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَوُجُوْدُهٗ عَلَى الْوَجْهِ الْاَوْفَقِ الْاَصْلَحِ دَلِيْلٌ عَلٰى كَوْنِ صَانِعِهٖ قَادِرًا مُخْتَارًا وَكَذَا حُدُوْثُهٗ اِذْ لَوْكَانَ صَانِعُهٗ مُوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِدَمُهٗ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمُوْجِبَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس پر دلیل وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے ارادہ ومشیت کی صفت کو ثابت کرنے کیساتھ ناطق ہیں جبکہ شے کی صفت کا شے کیساتھ قیام کا لزوم قطعی ہے اور حوادث کا اس کی ذات کیساتھ قیام ممتنع ہے اور نیز عالم کا نظام اور اس کا وجود زیادہ درست اور موافق صورت پر ہونا اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع وقادر ومختار ہے اور اسی طرح اس کا حدوث ہے اس لئے کہ اگر اسکا صانع موجب بالذات ہوتو اس کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ ضروری ہے کہ معلول کا اپنی علتِ موجبہ سے پیچھے رہنا ممتنع ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى مَاذَكَرَ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ارادہ کے صفت ہونے پر دلائل بیان کرنے ہیں۔

1: پہلی دلیل نقلی ہے کہ قرآن وحدیث اس بات پر شاہد ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ثابت ہے چنانچہ قرآن پاک میں سورۃ بقرۃ میں ہے يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

2: وَاَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری دلیل جو کہ عقلی ہے اسے بیان کرنا ہے۔ کہ عالم کا ایک مضبوط اور محکم نظام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عالم کا صانع فاعل مختار ہے کیونکہ بغیر ارادہ کے ایسا نظام چلانا ناممکن ہے۔

3: وَكَذَا حُدُوْثُهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری دلیل عقلی کا بیان کرنا ہے، جس سے پہلے یہ بات بطورِ تمہید جاننا ضروری ہے کہ جب کسی فاعل سے کوئی شے ارادہ واختیار سے صادر ہو جائے تو اس فاعل کو فاعل بالاختیار کہتے ہیں اور اس سے صادر ہونے والا مصنوع حادث ہوتا ہے اور جس فاعل سے بلا اختیار و بلا اردہ کوئی شے صادر ہو جائے تو اس فاعل کو موجب اور علتِ موجبہ کہتے ہیں اور علتِ موجبہ اور معلول کے درمیان تخلف نا جائز ہے جیسے آگ سے حرارت کا صدور اس کے ارادہ کے بغیر ہوتا ہے اب ایسا نہیں ہوسکتا کہ آگ ہو اور حرارت نہ ہو۔

اس تمہید کے بعد دلیل یہ ہے عالم کا حدوث صانع کے فاعل بالاختیار ہونے پر دلالت کرتا ہے وہ اس طرح کہ اگر صانع بالاختیار نہ ہو بلکہ فاعل موجب ہوتو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا کیونکہ **تخلف المعلول عن العلة الموجبة** ناجائز ہے لہٰذا جب سے ذاتِ باری تعالیٰ ہوگی اس وقت سے عالم کا ہونا بھی ضروری ہوگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ ازل سے ہیں لہٰذا عالم بھی ازل سے ہو کر قدیم ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا باطل ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا موجب بالذات ہونا بھی باطل ہوا تو جب موجب

بالذات ہونا باطل ہوا تو لامحالہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہونگے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رؤیۃ باری تعالیٰ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَرُؤْيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَذٰلِكَ اَنَّا اِذَا نَظَرْنَا اِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لٰكِنَّ اِنْكِشَافَهٗ حَالَ النَّظْرِ اِلَيْهِ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ وَلَنَا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ حِيْنَئِذٍ حَالَةٌ مَخْصُوْصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ اِذَا خُلِّيَ وَنَفْسَهٗ لَمْ يَحْكُمْ بِامْتِنَاعِ رُؤْيَةٍ مَالَمْ يَقُمْ لَهٗ بُرْهَانٌ عَلٰى ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْاَصْلَ عَدَمُهٗ وَهٰذَا الْقَدْرُ ضَرُوْرِيٌّ فَمَنِ ادَّعَى الْاِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ

﴿ترجمہ﴾: ’’اور اللہ تعالیٰ کا دیدار‘‘ پورے انکشاف کے معنیٰ میں ’’آنکھوں کیساتھ‘‘ اور یہی معنیٰ ہے شے کو ثابت کرنے کا جیسا کہ دیکھنے والی حس کیساتھ ہوتا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ ہم جب چودھویں کے چاند کی طرف دیکھیں پھر ہم آنکھیں بند کرلیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ وہ اگرچہ ہمارے نزدیک دو حالتوں میں منکشف ہے لیکن اس کا انکشاف اسکی طرف دیکھنے کی حالت میں پورا اور کامل تر ہے اور ہمارے لئے اس کی نسبت سے اس وقت ایک مخصوص حالت ہے جسے رویت کہا جاتا ہے ’’عقل میں جائز ہے‘‘ اس معنیٰ میں کہ عقل کو جب تنہا کردیا جائے اور نفس عقل رویت کے ممتنع ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب اس پر اس کیلئے کوئی برہان قائم نہ ہو باوجودیکہ اصل اس کا عدم ہے۔ اور اس قدر ہی ضروری ہے تو جو کوئی امتناع کا دعویٰ کرے بیان اس کے ذمہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

رویۃ باری تعالیٰ اہل وجماعت کے مسلمہ عقائد میں سے ایک اہم ترین عقیدہ ہے جس کے مطابق اہل ایمان قیامت کے دن باری تعالیٰ کا دیدار کرینگے اور دیدارِ خداوندی کی یہ نعمت ان کے باہمی درجات میں تفاوت کی دلیل ہوگی، اور بارگاہ خداوندی میں جس کا جتنا زیادہ مقام ہوگا وہ اسی قدر زیادہ دیدار و انوار سے لطف اندوز ہوگا۔

اس مسئلہ میں اہل سنت کے ساتھ معتزلہ کا اختلاف ہے، اہل سنت کے نزدیک دیدارِ خداوندی دنیا میں ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور آخرت میں واقع ہوگا جبکہ معتزلہ کے نزدیک دیدارِ خداوندی دنیا اور آخرت دونوں میں ممتنع ومحال ہے

پس اس مسئلہ کے اثبات ونفی میں اہل سنت اور معتزلہ کے دلائل مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

اہل سنت کے دلائل:

1: وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ.

2: رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْکَ ۔اگر رؤیۃ باری تعالیٰ ممتنع ہوتا تو سیدنا موسیٰ علیہ السلام اس کا سوال ہی نہ کرتے۔

3 وَلٰکِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ اللہ رب العزت نے اپنی رؤیۃ کو استقرار کے ساتھ معلق کیا اور استقرارِ جبل فی نفسہ ایک امر ممکن ہے۔

4: قَالَ لَنْ تَرٰىنِیْ یعنی یہ کہا کہ موسیٰ تو مجھے دیکھ نہیں سکتا، یہ نہیں کہا کہ مجھے دیکھا نہیں جا سکتا۔

5: حدیث پاک میں ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَةَ الْبَدْرِ کہ تم قیامت کے دن اسے یوں دیکھوں گے جیسے تم چودھویں رات کا چاند دیکھتے ہو۔

6: عقلی دلیل یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ موجود ہے اور ہر موجود چیز دیکھی جا سکتی ہے، لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

معتزلہ کے دلائل:

1: فرمان باری تعالیٰ لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ ز وَهُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ ج وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ کہ اللہ تعالیٰ لطیف ہیں اور لطیف چیز دیکھی نہیں جا سکتی، اور باری تعالیٰ کا فرمان بھی ہے کہ کہ آنکھیں اس کا دیدار نہیں کرسکتیں تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ ادراک کی دو قسمیں ادراک تام اور ادراک ناقص، یہاں آیت کریمہ میں ادراک تام کی نفی ہو رہی ہے، کہ اس کا ادراک تام کوئی نہیں کرسکتا، مطلقاً ادراک و دیدار کی نفی نہیں ہے۔

2: دوسری دلیل وہ بنی اسرائیل کا مطالبہ ہے جو نہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کیا تھا، کہ اَرِنَا اللہَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ کہ اے موسیٰ تو ہمیں اللہ کا دیدار کرا تو ان پر آسمانی بجلی آن گری جس سے وہ جل کے خاکستر ہو گئے، اگر دیدار خداوندی ممکن ہوتا تو انہیں بھی کرا دیا جاتا تو ہم جواباً کہتے ہیں انہیں جلایا جانا دیدار کے سوال پر نہیں ہوا تھا کہ ایک نبی کو نہ ماننے پر اور ان کی بات پر اعتماد نہ کرنے پر ہوا تھا کہ پیغمبر کی گستاخی ہوگئی تھی اور پیغمبر کی گستاخی کی سزا واجب القتل ہے کہ اسے زمین پہ رہنے کا حق نہ دیا جائے۔

رُؤْیَةُ اللّٰهِ : رؤیۃ مصدر ہے اور یہاں مبنی للمفعول ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کا مرئی ہونا اور اسی امر میں اختلاف ہے، یہاں یہ مصدر مبنی للفاعل نہیں کیونکہ ایسی صورت میں رؤیہ بمعنیٰ رائی ہوگا یعنی اللہ کا ناظر ہونا اور اس امر میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ ناظر ہے۔اختلاف صرف اس بات میں کہ وہ دکھائی بھی دیا جا سکتا ہے یا کہ نہیں؟۔

بِمَعْنٰى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رؤیۃ کی پہلی تعریف کرنی ہے کہ رؤیۃ کہتے ہیں کہ آنکھ کے ذریعے کسی چیز کا انکشاف تام حاصل ہو جانا۔

وَهُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رؤیۃ کی دوسری تعریف کرنی ہے کہ حاسہ بصر کے ذریعے کسی چیز کا اس طرح ادراک کر لینا جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے۔دونوں تعریفوں کا مرجع و مآل ایک ہے۔

وَذٰلِكَ اَنَّا اِذَا الخ: ذالک کا مشارٌ الیہ انکشاف تام ہے، پس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ رؤیۃ انکشافِ تام کو کہا جاتا ہے ، جب ہم چاند کو دیکھ کر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو دونوں صورتوں میں چاند منکشف رہتا ہے مگر دیکھنے کی حالت میں جو انکشاف و وضاحت ہوتی ہے وہ آنکھیں بند کر لینے کی صورت میں نہیں ہوتی، چاند کو دیکھنے کی صورت میں جو مخصوص کیفیت و حالت حاصل ہوتی ہے وہ انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کر لینے کی صورت میں جو انکشاف ہوتا ہے وہ ناقص ہے۔

بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا رد کرنا ہے کہ عقلاً اور نقلاً ذات باری تعالیٰ کو رؤیۃ ممکن ہے ،عقلاً رؤیۃ باری تعالیٰ کے ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو خارجی اثرات اور وساوس سے مجرد کر دیا جائے تو وہ رؤیۃ باری تعالیٰ کے امتناع محال ہونے کا حکم نہیں دیگی، جب تک کہ رؤیۃ کے محال ہونے کی دلیل نہ ملے جبکہ متناع رؤیۃ پر کوئی دلیل قائم نہیں تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رؤیۃ ممکن ہے اور کہتے ہیں رؤیۃ باری تعالیٰ ممتنع ہے تو انہیں چاہئے کہ وہ اس کے لئے دلیل بیان کریں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رؤیت باری تعالیٰ پر عقلی دلیل

﴿عبارت﴾: وَقَدِاسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰى اِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٍّ وَسَمْعِيٍّ تَقْرِيْرُ الْاَوَّلِ اَنَّا قَاطِعُوْنَ بِرُؤْيَةِ الْاَعْيَانِ وَالْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّا نُفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وَجِسْمٍ وَعَرْضٍ وَعَرْضٍ وَلَابُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرِكِ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ وَهِيَ اِمَّا الْوُجُوْدُ اَوِ الْحُدُوْثُ اَوِ الْاِمْكَانُ اِذْ لَا رَابِعَ يَشْتَرِكُ بَيْنَهُمَا وَالْحُدُوْثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُوْدِ بَعْدَ الْعَدَمِ وَالْاِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُوْرَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْعِلِّيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوْدُ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّانِعِ وَغَيْرِهٖ فَيَصِحُّ اَنْ يُرٰى مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقِ عِلَّةِ الصِّحَّةِ وَهِيَ الْوُجُوْدُ وَيَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰى ثُبُوْتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِّ الْمُمْكِنِ شَرْطًا اَوْ مِنْ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ مَانِعًا وَكَذَا يَصِحُّ اَنْ يُرٰى سَائِرُ الْمَوْجُوْدَاتِ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالطُّعُوْمِ وَالرَّوَائِحِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا لَا يُرٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يَخْلُقْ فِي الْعَبْدِ رُؤْيَتَهَا بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ رُؤْيَتِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور اہل حق نے اللہ تعالیٰ کے دیدار ممکن ہونے پر دو طرح سے استدلال کیا ہے (۱) عقلی (۲) نقلی۔ پہلی وجہ کی تقریر یہ ہے کہ ہم اعیان و اعراض کی رویت کا قطعی فیصلہ کرتے ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم بصر کیساتھ جسم اور جسم میں اور عرض اور عرض میں فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کیلئے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ علتِ مشترکہ یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ چوتھا کوئی نہیں ہے جو ان میں مشترک ہو اور حدوث کے لفظ سے عدم کے بعد وجود کو تعبیر کیا جاتا ہے اور امکان کے لفظ سے وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کو تعبیر کیا جاتا ہے عدم کا علت ہونے میں کوئی

دخل نہیں ہے تو پھر وجود متعین ہوگیا اور وہ صانع اور اس کے غیر کے درمیان مشترک ہے تو اس کا دیکھا جانا درست ہے، صحت (درستگی) کی علت کے متحقق ہونے کی حیثیت سے۔ اور وہ علت وجود ہے۔ اور اس کا ممتنع ہونا شے کے ممکن کے خواص سے ہونا شرط ہونے کے ثبوت پر موقوف ہو یا واجب کے خواص میں سے ہونا مانع ہونے کے ثبوت پر اور اسی طرح صحیح ہے تمام موجودات کو دیکھا جانا درست ہو یعنی آوازیں، ذائقے، خوشبوئیں، وغیرہ اس بات پر بناء رکھتے ہوئے رویت کی بات نہیں کی جارہی کہ اللہ تعالیٰ نے بندے میں رویت کو پیدا نہیں کیا جیسا کہ اس کی عادت جاری ہے نہ اس پر بناء رکھتے ہوئے کہ اس وجہ سے کہ موجودات کی رویت ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدِاسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ رؤیتِ باری تعالیٰ کے ثبوت پر دو دلیل پیش کرنی ہیں۔ (۱) عقلی۔ (۲) نقلی۔

تَقْرِيْرُ الْاَوَّلِ اَنَّا الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ دلیلِ عقلی کا بیان کرنا ہے۔

دلیلِ عقلی کا بیان:

کہ بداہۃً یہ ثابت ہے کہ جن چیزوں کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں، اور اجسام واعراض کا انکار سفسطہ ہے اور خلافِ بداہت ہے۔ کیونکہ اجسام کو دیکھ کر ہم ان میں یہ فرق کر لیتے ہیں کہ یہ جسم فلاں سے بڑا یا طویل ہے وغیرہ۔

اور اسی طرح کیفیات واعراض کو دیکھ کر بھی ہم ان میں یہ فرق کر لیتے ہیں تو اجسام واعراض کی رؤیۃ بداہۃً ثابت ہے اور ان سب کو دیکھ لینا ایسا حکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے، الغرض! رؤیت! حکم مشترک ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حکم مشترک کے لئے علت بھی مشترکہ ہونی چاہئے ......تو وہ علتِ مشترک کیا ہے؟ پس غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جن چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے وہ تین چیزیں ہیں (۱) حدوث۔ (۲) امکان۔ (۳) وجود۔ یعنی اجسام واعراض کو یا تو ان کے حادث ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا ممکن ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا موجود ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے لیکن پھر غور وخوض سے معلوم ہوا کہ پہلے دونوں احتمالوں میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں عدمی ہیں اور عدم کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔

✿ رہی یہ بات کہ یہ دونوں عدمی کیسے ہیں؟ تو جوابا عرض یہ ہے کہ حدوث کہتے ہیں وجود بعد العدم کو اور امکان کہتے ہیں وجود وعدم کے ضروری نہ ہونے کو۔ دونوں (حدوث، امکان) کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔

پس گویا وجود کی وجہ سے جملہ مرئیات کو دیکھا جاتا ہے اور وجود مشترک ہے ذاتِ باری تعالیٰ میں اور مخلوقات میں یعنی وجود اللہ کا بھی ہے اور مخلوقات کا بھی ہے پس جس طرح مخلوقات کے پائے جانے کی وجہ سے مخلوقات کو دیکھا جا سکتا ہے چونکہ

ذاتِ باری تعالیٰ بھی پائی جارہی ہے پس اسے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

وَيَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ اجسام واعراض کے دکھائی دینے کی علت ان کا وجود ہے جو کہ ذاتِ باری تعالیٰ میں بھی ہے مگر بھی تو ہوسکتا ہے کہ رؤیت کے لئے کچھ شرائط ہوں مثلاً شے مرئی کا سامنے ہونا، جہت میں ہونا، روشنی میں ہونا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ تو ان چیزوں سے پاک ہیں تو پھر ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت کس طرح ہوسکتی ہے؟

﴿جواب﴾: رؤیتِ باری تعالیٰ تب ناممکن ہوتی جب رؤیت کے لئے مذکورہ چیزیں شرائط ہوتیں، حالانکہ رؤیت کے لئے کوئی شرط ہی نہیں، خواہ وہ شرائط ممکن کے خواص میں سے ہوں جیسا کہ وہ اوپر شرائط بیان کی گئیں ہیں یا واجب کے خواص میں سے کوئی مانع ہوں یعنی صفاتِ واجب میں سے کسی صفت کو رؤیت سے مانع مان لیا جائے اگر یہ چیزیں ہوتیں تو پھر تو کہا جاسکتا تھا کہ یہ شرائط ذاتِ باری تعالیٰ میں نہیں پائی جارہیں لہٰذا رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن نہیں حالانکہ رؤیت کے لئے شرطیں ہیں ہی نہیں۔

وَكَذَا يَصِحُّ اَنْ يُّرٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ رؤیت کی علت وجود ہے تو پھر آوازیں، ذائقے اور بوئیں بھی تو پائی جارہی ہیں تو پھر یہ کیوں نہیں دکھائی دیتیں؟

﴿جواب﴾: ہماری بحث جوازِ رؤیت کے سلسلے میں ہے تحقق رؤیت کے سلسلے میں نہیں، مذکورہ چیزیں چونکہ پائی جاتی ہیں لہٰذا انہیں دیکھنا بھی ممکن ہے ممتنع ومحال نہیں۔

﴿اعتراض﴾: جب مذکورہ اشیاء کی رؤیت ممکن ہے تو پھر وہ دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟

﴿جواب﴾: اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ ان چیزوں کی رؤیت بندوں کے اندر پیدا نہ فرمائیں ورنہ اگر وہ چاہیں تو خرقِ عادت کے طور پر ان مذکورہ چیزوں کی رؤیت بندوں کے اندر پیدا فرمادیں، الغرض ان چیزوں کی رؤیت کا نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ ان میں رؤیت محال وممتنع ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کے اعتراضاتِ اربعہ اور ان کے جوابات

﴿عبارت﴾: وَحِيْنَ اعْتُرِضَ بِاَنَّ الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدْعِيْ عِلَّةً وَلَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِيُّ قَدْ يُعَلَّلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِيْ عِلَّةً مُشْتَرَكَةً وَلَوْ سُلِّمَ فَالْعَدَمِيُّ يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْعَدَمِيِّ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا نُسَلِّمُ اِشْتِرَاكَ الْوُجُوْدِ بَلْ وُجُوْدُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهٗ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلَّةِ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ وَالْقَابِلُ لَهَا وَلَا خِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ كَوْنِهٖ وُجُوْدِيًّا ثُمَّ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ

خُصُوْصِیَّةَ الْجِسْمِ اَوِ الْعَرْضِ لِاَنَّا اَوَّلُ مَا نَرٰی شَبْحًا مِنْ بَعِیْدٍ اِنَّمَا نُدْرِكُ مِنْهُ هُوِیَّةً مَا دُوْنَ خُصُوْصِیَّتِهٖ جَوْهَرِیَّةً اَوْ عَرْضِیَّةً اَوْ اِنْسَانِیَّةً اَوْ فَرَسِیَّةً وَنَحْوَ ذٰلِكَ وَبَعْدَ رُؤْیَتِهٖ بِرُؤْیَةٍ وَّاحِدَةٍ مُّتَعَلِّقَةٍ بِهُوِیَّةٍ قَدْ نَقْدِرُ عَلٰی تَفْصِیْلِهٖ اِلٰی مَا فِیْهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاِعْرَاضِ وَقَدْ لَا نَقْدِرُ فَمُتَعَلَّقُ الرُّؤْیَةِ هُوَ كَوْنُ الشَّیْءِ لَهٗ هُوِیَّةٌ مَّا وَهُوَ الْمَعْنٰی بِالْوُجُوْدِ وَاشْتِرَاكُهٗ ضَرُوْرِیٌّ وَفِیْهِ نَظْرٌ لِجَوَازِ اَنْ یَّكُوْنَ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْیَةِ هُوَ الْجِسْمِیَّةُ وَمَا یَتْبَعُهَا مِنَ الْاَعْرَاضِ مِنْ غَیْرِ اعْتِبَارِ خُصُوْصِیَّةٍ

﴿ترجمہ﴾: اور جب اعتراض ہو کہ صحت (رؤیت) عدمی چیز ہے تو اس کے علت ہونے کی بات ہی نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ واحد نوعی کی علت کبھی مختلف اشیاء کو بنادیا جاتا ہے جیسے حرارت (کی علت) سورج سے اور آگ، تو اسے علتِ مشترکہ نہیں کہا جاسکتا اور تسلیم کرلیا جائے تو عدمی عدمی کیلئے علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اگر یہ تسلیم ہے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بل ہر شے کا وجود اس کا عین ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ مراد علت سے رویت کا متعلق اور اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس کے وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی خفاء نہیں ہے۔ جائز نہیں ہے کہ وہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو کیونکہ سب سے اول جو دور سے ہم شبیہ دیکھتے ہیں اس سے ہم ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں جو جوہری یا عرضی یا انسانی یا فرسی وغیرہ خصوصیت کے بغیر ہوتی ہے اور اسے ایک بار ایسا دیکھنا دیکھنے کے بعد جو ہویت کے متعلق ہوتا ہے ہم اس کی تفصیل بیان کرنے پر قدرت رکھتے ہیں جو اس میں جواہر و اعراض ہیں اور کبھی ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے تو رویت کا متعلق شے کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کیلئے کوئی ہویت ہو اور وہ وجود کیساتھ مقصود ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے اور اس میں نظر ہے اس کے جواز کی وجہ سے کہ رویت کا متعلق جسمیت اور جو اس کے تابع ہے یعنی اعراض خصوصیت کا اعتبار کئے بغیر۔

﴿تشریح﴾:

وَحِیْنَ اعْتُرِضَ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا اعتراض اول نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے اور وجود مشترک ہے واجب میں اور غیر واجب میں لہٰذا واجب تعالیٰ کی رؤیت صحیح ہے ہم یہ کہتے ہیں صحتِ رؤیت تو علت کی مقتضی ہی نہیں کیونکہ صحت رؤیت تو عدمی ہے (کیونکہ صحت بمعنیٰ امکان ہے اور امکان عدمی چیز ہے کیونکہ امکان کہتے ہیں جس کی جانبِ وجود اور جانب عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہو) اور عدمی کی کوئی علت نہیں ہوتی تو جب صحتِ رؤیت کی کوئی علت ہی نہیں ہوگی تو پھر رؤیتِ باری تعالیٰ کیسے صحیح ہوگی؟۔

وَلَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِیُّ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض ثانی کو نقل کرنا ہے۔

لیکن اس سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وحدتِ جنسی: اس کلی کو کہتے ہیں جس کے تحت مختلف حقیقت کے افرادِ کثیرہ ہوں۔ جیسے حیوان، اس کے تحت انسان اور جانور داخل ہیں۔

(۲) وحدتِ نوعی: وہ کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ داخل ہوں۔ جیسے انسان اس کے تحت زید، عمرو بکر وغیر

ہ داخل ہیں۔

(۳) وحدتِ شخصی وہ ہے جس کے تحت شخص معین ہو۔ جیسے زید۔

﴿اعتراض﴾: عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّلِ! اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ رؤیت عدمی ہے اور یہ علت کا مقتضی ہے لیکن آپ نے وجود کو علت بنایا ہے جبکہ صحتِ رؤیت! واحد نوعی ہے اور واحد نوعی کی صرف ایک علت نہیں ہوتی بلکہ مختلف علتیں ہوتی ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکنات کی رؤیت کے لئے اور علت ہوگی اور واجب تعالیٰ کی رویت کے لئے اور علت ہوگی اور یہ علت واجب تعالیٰ میں نہ پائی جائے تو پھر بھی رؤیتِ باری تعالیٰ ثابت نہ ہوئی۔

كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ واحد نوعی کی مثال بیان کرنی ہے جیسے حرارت واحدِ نوعی ہے اور اس کی علت شمس بھی ہے، نار بھی ہے اور رگڑ بھی ہے، بہر حال علتِ مشترکہ ثابت نہ ہوئی۔

وَلَوْ سُلِّمَ فَالْعَدَمِيُّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض ثالث کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّلِ! اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی مختلف علتیں نہیں ہیں بلکہ علتِ مشترکہ ہے لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ وہ علت وجود ہے بلکہ وہ علت حدوث ہونی چاہیئے، یا امکان ہونی چاہیئے کیونکہ صحتِ رؤیت عدمی ہے لہٰذا اس کی علت بھی عدمی ہونی چاہیے اور عدمی یا حدوث ہے یا امکان ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ میں حدوث و امکان پایا نہیں جاتا لہٰذا رؤیتِ باری تعالیٰ ثابت نہ ہوئی۔

وَلَوْ سُلِّمَ فَلَانُسَلِّمُ اِشْتِرَاكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض رابع کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بالفرض ہم یہ بھی تسلیم کر لیتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ وجود سب میں مشترک ہے بلکہ ہر شے کا اپنا وجود ہے جو اس کی ذات کا عین ہے ممکنات کا وجود ممکنات کا عین ہے اور واجب کا وجود اس کی ذات کا عین ہے پس علتِ مشترکہ کیسے ثابت ہوئی؟

وَاُجِیْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

کہ علت سے ہماری مراد علتِ مؤثرہ نہیں بلکہ علتِ قابلہ ہے یعنی جو رؤیت کو قبول کرنے والی ہو اور رؤیت کا متعلق ہو اور رؤیت کا متعلق مرئی ہوتا ہے اور مرئی وجود ہی ہوتا ہے عدمی کیسے مرئی بن سکتا ہے؟ کیونکہ معدوم کو دیکھا نہیں جا سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ رؤیت کی علت وجود ہے۔ اس تقریر سے اعتراض اول اور اعتراض ثالث دور ہو گئے۔

ثُمَّ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض ثانی کا جواب دینا ہے۔

کہ جب علتِ رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے تو کسی چیز کے قابل رؤیت ہونے میں جوہریت و عرضیت کا دخل نہیں ہوگا کیونکہ اگر جوہریت و عرضیت کا دخل ہوتا تو پھر ہر قابل رؤیت چیز کا جوہر یا عرض ہونا لازم آئیگا حالانکہ ہر قابل رؤیت چیز جوہر یا عرض نہیں ہے اس لئے جب ہم دور سے ایک صورت کو دیکھتے ہیں تو اسکے نہ تو جوہر یا عرض ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے انسان یا گدھا وغیرہ ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے صرف اتنا ہمیں علم ہوتا ہے کہ یہاں کوئی چیز ہے اور یہی کسی چیز کا

ہونا جس کو ہویت کہتے ہیں متعلق رؤیت ہے اور اسی ہویت کو وجود کہتے ہیں جو کہ رؤیت کی علت ہے اور یہ وجود علتِ مشترکہ ہیں پس دوسرا اعتراض ختم ہوا کہ رؤیت واحد بالنوع ہے جس کے لئے متعدد علتیں ہوسکتیں ہیں۔

وَاشْتِرَاكُهٗ ضَرُوْرِيٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعتراض رابع کا جواب دینا ہے۔

کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجود رؤیت کی علت ہے تو جود کا مشترک ہونا امر بدیہی ہے اور امر بدیہی سے انکار کرنا عناد اور ہٹ دھرمی ہے لہٰذا چوتھا اعتراض بھی جاتا رہا کہ وجود مشترک نہیں ہے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب (کہ جب علتِ رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے تو کسی چیز الــــخ:) پر اعتراض کرنا ہے۔ کہ آپ نے کہا ہے کہ علتِ رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے اور متعلق رؤیت آپ نے ہویت اور وجود کو قرار دیا ہے پس شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ متعلق رؤیت ہویت اور وجود نہ ہو بلکہ جسم اور اس کے تابع اعراض ہوں یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت کے لئے علت ! جسمیت اور عرضیت ہو، اس جسمیت اور عرضیت کی وجہ سے ہم اس کو دیکھتے ہوں اور جسمیت اور عرضیت امر مشترکہ نہیں ہے کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ جسم نہیں ہے لہٰذا علتِ رؤیت کے نہ ہونے کی وجہ سے رؤیت ممکن نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رؤیتِ باری تعالیٰ پر نقلی دلیل

﴿عبارت﴾: وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْسَأَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهٖ رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْلَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوْزُ فِيْ ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَا لَا يَجُوْزُ اَوْ سَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلَبًا لِلْمُحَالِ وَالْاَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِكَ وَاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ وَالْمُحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ مِّنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور دوسری تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ کا سوال کیا جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کیساتھ بیان کیا ''اے میرے رب مجھے دیکھا میں تجھے دیکھوں'' اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب جہالت ہوتی۔ اس کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جائز اور جائز نہیں ہے یا بے وقوفی، اور بے کار اور محال کی طلب ہوتی اور انبیاء کرام علیہ الصلوٰۃ والسلام اس سے پاک ہیں اور بے شک اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ پر قرار رہنے سے معلق کیا اور یہ امر اپنی ذات میں ممکن ہے اور ممکن سے جو معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتا ہے کیونکہ اس کا معنیٰ معلق بہ ہونے کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکن تقدیروں میں سے کسی پر ثابت نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت وجماعت کی دلیل نقلی بیان کرنی ہے۔ابھی تک ماقبل میں دلیل عقلی کا بیان ہوتا رہا،اب اس استدلال کے تحت دو دلائل نقلیہ بیان کرنے ہیں،چونکہ دونوں دلائل کا ماخذ ایک ہی آیت کریمہ ہے اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے دونوں کو ایک ہی عنوان کے تحت جمع کر دیا ہے۔

دونوں دلائل کا ماخذ یہ آیت کریمہ ہے۔

1: وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ لاقَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ ،قَالَ لَنْ تَرٰىنِيْ وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِيْ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا۔ کہ جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے کلام باری تعالیٰ سنا تو دل میں دیدارِ خداوندی کا شوق پیدا ہوا تو بارگاہ الٰہی میں درخواست کی کہ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ باری تعالیٰ تو مجھے اپنا دیدار کرا دے۔تو جواباً اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَنْ تَرٰىنِيْ کہ موسیٰ تو میرا دیدار ہرگز نہیں کر سکتا۔

سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی یہ دیدارِ خداوندی کی درخواست! دیدارِ خداوندی کے ممکن ہونے کی دلیل ہے۔کیونکہ اگر دیدارِ خداوندی دنیا میں ناممکن ہوتا تو پھر دو صورتیں ہیں (۱) یا تو موسیٰ علیہ السلام کا اس بات کا علم ہی نہیں تھا (۲) یا موسیٰ علیہ السلام کو دیدار خدوندی کے ناممکن ہونے کا علم تھا۔پہلی صورت محال ہے کیونکہ اس سے ایک الوالعزم رسول کا جاہل ہونا ثابت ہو جائیگا (استغفر اللہ) کہ انہیں اس بات کا بھی علم نہیں کہ بارگاہ خداوندی میں کونسی بات کرنی ہے اور کونسی نہیں کرنی ہے۔جبکہ حقیقت یہ ہے کہ انبیاء سے بڑھ کر آداب بارگاہ بارگاہ خداوندی کون جان سکتا ہے؟ اور اگر دوسری صورت لیں تو یہ بھی محال ہے کیونکہ اس سے ایک الوالعزم رسول کا فضول معاملے میں الجھنا اور محال چیز کی طلب کرنا لازم آئیگا جبکہ انبیاء ورسل ان آلائشوں سے مبرا ومنزہ ہیں۔پس ثابت ہوا کہ دیدارِ خداوندی دنیا میں ممکن ہے تبھی تو موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا۔

2: دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو کہ اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو تم رؤیت کر لو گے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرارِ جبل کے ساتھ معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ استقرار امر ممکن ہے اور جس حکم کو امر ممکن کے ساتھ معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ رؤیتِ باری تعالیٰ امر ممکن ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رؤیتِ باری تعالیٰ کی دلیل نقلی پر معتزلہ کے اعتراضات اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَقَدِاعْتُرِضَ بِوُجُوْهٍ اَقْوَاهَا اَنَّ سُوَالَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لِاَجْلِ قَوْمِهٖ حَيْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَسَاَلَ لِيَعْلَمُوْا امْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهٗ هُوَ وَبِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ بَلْ هُوَ اسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِهٖ وَهُوَ مُحَالٌ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَاضَرُوْرَةَ فِيْ اِرْتِكَابِهٖ عَلٰى اَنَّ الْقَوْمَ اِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ

الرُّؤْيَةُ مُمْتَنِعَةٌ وَاِنْ كَانُوْا كُفَّارًالَمْ يُصَدِّقُوْهُ فِيْ حُكْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالْاِمْتِنَاعِ وَاَيًّامَّا كَانَ يَكُوْنُ السُّوَالُ عَبَثًا وَالْاِسْتِقْرَارُحَالَ التَّحَرُّكِ اَيْضًامُمْكِنٌ بِاَنْ يَّقَعَ السُّكُوْنُ بَدَلَ الْحَرْكَةِ وَاِنَّمَاالْمُحَالُ اِجْتِمَاعُ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُوْنِ

﴿ترجمہ﴾: اس جگہ کئی طرح اعتراض کیا گیا ہے ان میں سے قوی ترین یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سوال کرنا اپنی قوم کی وجہ سے تھا کیونکہ انھوں نے کہا تھا ''ہم ہرگز آپ کی بات نہیں مانیں گے حتیٰ کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ظاہراً دیکھ لیں'' تو آپ نے سوال کیا تا کہ انہیں معلوم ہو جائے کہ رویت باری تعالیٰ ممتنع ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتایا۔ اور اس وجہ سے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر کسی شئے کو معلق کیا جائے) ممکن ہوتا ہے بلکہ وہ استقرارِ جبل ہے اس حال میں کہ اس میں حرکت تھی اور یہ محال ہے اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں سے سب کچھ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس بات پر کہ قوم اگر مؤمن تھی تو ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کافی ہو جاتا کہ رؤیت ممتنع ہے اور اگر وہ قوم کافر تھی تو وہ اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم لگانے میں تصدیق نہ کرتی، اور جو بھی صورت ہو (حضرت موسیٰ علیہ السلام کا) سوال عبث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے بایں صورت کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدِاعْتُرِضَ بِوُجُوْهٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے جاحظ اور اس کے متبعین کے مذکورہ دلائل پر اعتراضین کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔

جاحظ اور اس کے متبعین کا مذکورہ دلائل پر پہلا اعتراض یہ کیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے کہ رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہے لیکن اپنی قوم کو سمجھانے کے لئے سوال کیا، قوم نے کہا کہ اے موسیٰ اگر ہم سے اللہ کو منوانا ہے تو پہلے اسے دکھانا ہوگا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی اور دیدارِ خداوندی کی درخواست کی اور قوم کو سمجھایا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ ممتنع ہے۔

اور دوسرا یہ اعتراض کیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے رؤیت کو استقرارِ جبل پر معلق پر فرمایا ہے اور استقرار سے مراد بحالتِ حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو اور بدیہی طور اجتماع نقیضین ہے، تو جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا، لہٰذا اس دلیل سے رؤیت کا اثبات نہیں ہو رہا ہے۔

وَاُجِيْبَ بِاَنَّ كُلًّامِّنْ ذٰلِكَ الخ: علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے اہل سنت وجماعت کی طرف سے مذکورہ اعتراضین کے جواب دیئے، ابتداءً دونوں اعتراضوں کا مشترکہ جواب دیا کہ یہ دونوں خلاف ظاہر ہیں وہ اس طرح کہ اگر موسیٰ علیہ السلام قوم کے لئے رؤیت کی درخواست کرتے تو رَبِّ اَرِنِىْ نہ فرماتے بلکہ رَبِّ اَرِهِمْ فرماتے اور اَنْظُرْ اِلَيْكَ نہ فرماتے بلکہ

يَـنْـظُـرُوْنَ اِلَيْكَ فرماتے اور دوسرا اعتراض اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ آیت میں مطلقاً استقرار مراد ہے حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے

عَلٰى اَنَّ الْقَوْمَ اِنْ كَانُوْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دونوں اعتراضوں کے الگ الگ جواب دینے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم مؤمن تھی یا کافر تھی؟ اگر مؤمن تھی تو ان کے لئے اس سوال کی کیا ضرورت تھی؟ بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اتنا کہنا ہی کافی تھا کہ اے میری قوم یہ سوال نہ کرو یہ سوال ممتنع ومحال ہے اور اگر قوم کافرہ تھی تو وہ کسی بھی صورت میں ماننے والی نہیں تھی اگر چہ انہیں حکم خداوندی ہی سنا دیا جاتا کہ یہ سوال نہ کیا جائے کیونکہ یہ سوال ممتنع ہے پس معلوم ہوا کہ سوال قوم کے لئے نہیں تھا بلکہ باری تعالیٰ کے ساتھ مکالمے کے بعد دیدار کا اشتیاق دامن گیر ہوا۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار سے مراد استقرار بحالت حرکت لیا جائے تو یہ بھی ممکن ہے کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون ہو جائے تو اجتماع ضدین بھی لازم نہیں آئیگا جو کہ محال ہے یعنی تحرک کے وقت استقرا ہوگا تو تحرک ختم ہو جائیگا تو بوقتِ تحرک استقرار ہوسکتا ہے اور یہ ممکن ہے۔ ہاں ایک ہی گھڑی میں تحرک اور استقرار یعنی سکون دونوں کا اجتماع ہو جائے تو یہ محال ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

آخرت میں دیدارِ خداوندی کے وقوع پر دلائل

﴿عبارت﴾: وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْوَرَدَالدَّلِيْلُ السَّمْعِيُّ بِاِيْجَابِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِيْنَ اللّٰهَ تَعَالٰى فِيْ دَارِ الْاٰخِرَةِ اَمَّاالْكِتَابُ فَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍنَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَانَاظِرَةٌ وَاَمَّاالسُّنَّةُ فَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَاتَرَوْنَ الْقَمَرَلَيْلَةَ الْبَدْرِ وَهُوَمَشْهُوْرٌرَوَاهُ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِرِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ وَاَمَّاالْاِجْمَاعُ فَهُوَاَنَّ الْاُمَّةَ كَانُوْمُجْمِعِيْنَ عَلٰى وُقُوْعِ الرُّؤْيَةِ فِي الْاٰخِرَةِ وَاَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ ذٰلِكَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَاثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِيْنَ وَشَاعَتْ شُبَهَتُهُمْ وَتَاْوِيْلَاتُهُمْ

﴿ترجمہ﴾: (رویت باری) نقل سے ثابت ہے اور وارد ہوئی ہے دلیل نقلی دار آخرت میں مؤمنین کیلئے اللہ کی رویت کے اثبات کے سلسلے میں بہرحال کتاب تو فرمان باری ''وجوہ یومئذ ناضرۃ الیٰ ربھا ناظرۃ'' ہے اور بہرحال سنت تو وہ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جیسا کے تم چودھویں رات کو چاند کو دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس صحابہ کرام نے روایت کیا ہے اور بہرحال اجماع تو وہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رویت کے وقوع پر اور بیشک آیات جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔ پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات وتاویلات پھیل گئے۔

﴿تشریح﴾:

وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْوَرَدَالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ آخرت میں رؤیتِ باری تعالیٰ کا وقوع دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہے۔ چنانچہ آخرت میں دیدارِ خداوندی کے وقوع پر......

1: پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍنَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَانَاظِرَةٌ کہ "قیامت کے دن بہت سے لوگ ہشاش بشاش ہونگے اپنے رب کو دیکھیں گے"۔

2: اور دوسری دلیل وہ حدیث مشہورہ ہے کہ جس کو 21 صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نقل کیا ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَاتَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ کہ تم قیامت کے دن اسے یوں دیکھوں گے جیسے تم چودھویں رات کا چاند دیکھتے ہو۔

3: اور تیسری دلیل اجماع امت ہے کہ امتِ مسلمہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ اخرت میں مؤمنین دیدارِ خداوندی کرینگے۔

وَاَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ امتِ مسلمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ آیاتِ الٰہیہ کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائیگا جب تک کہ وہ آیات متشابہات کے قبیل سے نہ ہوں اس اجماع کے بعد فرقِ باطلہ کا ظہور ہوا اور وہ اس مسئلہ (دیدارِ خداوندی) میں اختلاف کرنے لگے اور ان کے شبہات اور تاویلاتِ فاسدہ ہر سو پھیل گئے

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کے ایک قوی ترین اعتراض کا جواب

﴿عبارت﴾: وَاَقْوٰى شُبُهِهِمْ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ اَنَّ الرُّؤْيَةَ مَشْرُوْطَةٌ بِكَوْنِ الْمَرْئِيِّ فِيْ مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَمُقَابَلَةٍ مِنَ الرَّائِيْ وَثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَهُمَابِحَيْثُ لَايَكُوْنُ فِيْ غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَافِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ مِّنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِيِّ وَكُلُّ ذٰلِكَ مُحَالٌ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ وَاِلَيْهِ اَشَارَبِقَوْلِهٖ فَيُرٰى لَافِيْ مَكَانٍ وَلَاعَلٰى جِهَةٍ مِّنْ غَيْرِمُقَابَلَةٍ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ وَثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ

﴿ترجمہ﴾: وران کے عقلی شبہات میں سے سب سے قوی ترین شبہ یہ ہے کہ یہ رویت مشروط ہے مرئی کے ہونے کے ساتھ کسی مکان میں اور کسی جہت میں اور رائی کے سامنے اور رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کے اس طرح ثابت ہونے کے ساتھ کے نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بعد میں ہو اور شعاع کے پہنچنے کیساتھ باصرہ سے مرئی تک اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان میں سے ہر ایک محال ہے اور جواب اس اشتراط کا انکار ہے اور اسی کی جانب مصنف نے اپنے قول سے (آئندہ عبارت سے) اشارہ کیا ہے۔ پس اللہ کو دیکھ لیا جائے گا بغیر مکان اور بغیر جہت کے اور بغیر مقابلہ کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَقْوٰی شُبُهِهِمْ مِنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے ایک قوی ترین اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔
کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ رؤیت کے شرط یہ ہے کہ مرئی مکان میں ہو، کسی جہت میں ہو، اور رائی کے سامنے ہو، رائی اور مرئی کے درمیان نہ تو زیادہ قرب ہو (جیسے ہم اپنے چہرے کو زیادہ قرب کی وجہ سے دیکھ نہیں سکتے) اور نہ ہی زیادہ بعد ہو (جیسے ہم یہاں شیخوپورہ سے مینار پاکستان کو دیکھ نہیں سکتے) اور اسی طرح رؤیت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ رائی کی نگاہ سے نکلنے والی شعاع مرئی سے متصل ہو اور یہ تمام باتیں ذاتِ باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، پس چونکہ رویت کی شرائط ذات باری تعالیٰ میں مفقود ہیں لہٰذا رؤیتِ باری تعالیٰ محال ہے۔

وَالْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔
﴿جواب﴾: ہم مذکورہ شرائط کو نہیں مانتے کیونکہ رؤیت کے لئے کوئی شرط نہیں ہے بلکہ رؤیت خلق خداوندی کا نتیجہ ہے، شرائط خواہ پائی بھی جائیں لیکن اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو رؤیت نہیں ہوسکتی، اور شرائط نہ بھی ہوں لیکن اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو رؤیت ہوسکتی ہے اور پھر آپ کی بیان کردہ شرائط عادیہ ہیں لازمہ نہیں یعنی عادۃً کسی چیز کی رؤیت مذکورہ شرائط کی وجہ سے ہوتی ہے مگر خلاف عادۃ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ ہمیں دکھائی دے، اس طرح کہ وہ کسی مکان میں بھی نہ ہو، کسی جہت میں بھی نہ ہو چنانچہ قرآن پاک سے ثابت ہے کہ شبِ معراج آقائے دوجہاں ﷺ نے دوبار دیدار کیا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰی**۔

وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو جواب ہم نے دیا ہے اسی جواب کی طرف مصنف علیہ الرحمۃ نے بھی اپنے کلام سے اشارہ کیا ہے چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار یوں ہوگا کہ نہ تو وہ کسی مکان میں ہوگا اور نہ ہی وہ کسی جہت میں ہوگا۔

وَقِیَاسُ الْغَائِبِ عَلَی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا جواب دینا ہے۔
کہ رؤیت کے لئے مذکورہ شرائط کا ہونا دنیا میں ضروری ہے اور مخلوق کے لئے ضروری ہے جبکہ آخرت میں یا ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ان شرائط کا ہونا ضروری نہیں پس رؤیتِ اخرویہ کو یا رؤیتِ باری تعالیٰ کو رؤیتِ دنیا پر قیاس کرنا یہ قیاس الغائب علی الشاھد کے قبیل سے ہے جو کہ ناجائز ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: **وَقَدْ یُسْتَدَلُّ عَلٰی عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ بِرُؤْیَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِیَّانَا وَفِیْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْکَلَامَ فِی الرُّؤْیَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ فَاِنْ قِیْلَ لَوْ کَانَ جَائِزَ الرُّؤْیَةِ وَالْحَاسَّةُ سَلِیْمَةٌ وَسَائِرُ الشَّرَائِطِ مَوْجُوْدَةٌ لَوَجَبَ اَنْ یُّرٰی وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ یَّکُوْنَ بِحَضْرَتِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَاِنَّهٗ سَفْسَطَةٌ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ**

الرُّؤْيَةَ عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَجِبُ عِنْدَ اِجْتِمَاعِ الشَّرَائِطِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (مذکورہ شرطوں کیساتھ رویت کے) مشروط نہ ہونے پر اللہ کے دیکھنے کیساتھ ہم کو اور اس استدلال میں نظر ہے اس لئے کہ گفتگو اس رویت میں ہے جو حاسۂ بصر سے حاصل ہو۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ جائز الرویت ہو حالانکہ حاسۂ بصر صحیح و سالم ہو تو یہ بات واجب ہوتی کہ اس کو دنیا میں دیکھ لیا جاتا و گرنہ تو یہ بات جائز ہوتی کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑوں جن کو ہم نہ دیکھیں حالانکہ یہ سفسطہ ہے (بدیہی کا انکار ہے) ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک رویت اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے تو شرائط کے اجتماع کے وقت واجب نہ ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلٰى عَدَمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس جواب کو نقل کر کے رد کرنا ہے جسے بعض لوگوں نے معتزلہ کے مذکورہ اعتراض کا جواب بنایا۔

بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا کہ جیسے ذاتِ باری ہمیں دیکھتی ہے بغیر مذکورہ شرائط کے اسی طرح ہم بھی اس کو دیکھ لیں گے بغیر شرائط کے۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ استدلال کو رد کرنا ہے کہ ہماری گفتگو اس رؤیت کے متعلق ہے جو حاسۂ بصر کے ساتھ ہو جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ ہمیں حاسۂ بصر کے بغیر دیکھ رہی ہے کیونکہ وہ حواس سے پاک ہے لہٰذا ہماری رؤیت کو ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت پر قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے بلکہ بغیر قیاس کے کہا جائے کہ رؤیت کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہوتی تو پھر حاسۂ بصر کے صحیح سالم ہونے پر، اور شرائطِ بصر کے پائے جانے کے وقت اس ذات کو دکھائی دینا چاہیے تھا حالانکہ وہ ذات پھر بھی دکھائی نہیں دیتی۔

لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ شرائط کے پائے جانے کے باوجود دکھائی دینا کوئی ضروری نہیں ہے تو پھر ایسا بھی ممکن ہونا چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہو اور ہم حاسۂ بصر کے صحیح و سالم ہونے کے باوجود بھی اسے نہ دیکھ سکیں۔ حالانکہ ایسا نہ ہوا اور نہ ہی ہو سکتا ہے۔

قُلْنَا مَمْنُوْعٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: رؤیت کی شرائط کا رؤیت کے لئے ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ رؤیت ہمارے ہاں خلق خداوندی کا نتیجہ ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ نہیں چاہے گا رؤیت ہو ہی نہیں سکتی، پس شرائط کا پایا جانا رؤیت کے لئے کوئی ضروری نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کی نقلی دلیل اور اس کے جوابات اربعہ

﴿عبارت﴾: وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُوَالْجَوَابُ بَعْدَتَسْلِيْمِ كَوْنِ الْاَبْصَارِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ وَاِفَادَتِهٖ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَاسَلْبَ الْعُمُوْمِ وَكَوْنِ الْاِدْرَاكِ هُوَالرُّؤْيَةُ مُطْلَقًالَاالرُّؤْيَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ اَنَّهٗ لَادَلَالَةَفِيْهِ عَلٰى عُمُوْمِ الْاَوْقَاتِ وَالْاَحْوَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور (معتزلہ کی دلیل) سمعیات ونقلیات میں سے فرمان باری ''لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ'' ہے اور جواب ابصار کے ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کیلئے اور ادراک کے متعلق رویت ہونے کے بعد استغراق کے واسطے اور اس فرمان کے افادہ کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کیلئے اور ادراک کے متعلق رویت ہونے کے بعد نہ کہ وہ رویت جو مرئی کے جوانب کو احاطہ کے طریقہ پر ہو (جواب یہ ہے کہ) اس میں اوقات واحوال کے عموم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رؤیت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

معتزلہ کی قوی دلیل فرمان باری تعالیٰ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ ج وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ کہ اللہ تعالیٰ لطیف ہیں اور وجہ استدلال یہ ہے کہ الابصار میں الف ولام برائے استغراق ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے پس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت کوئی آنکھ بھی نہیں کر سکتی، کہ نہ تو مسلمان اسے دیکھ سکتا ہے اور نہ ہی کافر اسے دیکھ سکتا ہے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ اس دلیل کے چار جوابات دیئے ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

وَالْجَوَابُ بَعْدَتَسْلِيْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾:1 کہ ہم یہ تسلیم کرتے کہ یہاں الف ولام برائے استغراق ہے کیونکہ الف ولام برائے استغراق وہاں ہوتا ہے کہ جہاں الف ولام عہد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو حالانکہ یہاں الف ولام عہدی ہونے پر قرینہ موجود ہے اور قرینہ وہ آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مؤمن ذات باری تعالیٰ کا دیدار کریگا لہٰذا اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوا کہ لا تدرکہ ابصار الکفار کہ کوئی کافر دیدار نہیں کر سکیگا۔

وَاِفَادَتِهٖ عُمُوْمَ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:2 کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ الابصار میں لام تعریف! استغراق کے لئے ہے تو پھر بھی آپ کا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلبِ عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے

کہ " تدرکه الابصار" لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں "یدرکه کل بصر " کے معنیٰ میں ہوگا جو کہ موجبہ کلیہ ہے پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرف نفی داخل ہو تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنیٰ " لا تدرکہ جمیع الابصار " ہوئے یعنی تمام نگاہیں اسے نہیں دیکھیں گی ، اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مؤمنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔

وَكَوْنِ الْإِدْرَاكِ هُوَالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:3 اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ آیت عموم سلب پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ سلب عموم پر لیکن یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ ادراک سے مطلق رؤیت مراد ہے بلکہ ادراک سے ایسی رؤیت مراد ہے جو مرئی کی تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرے اور معنیٰ ہو گا کہ "لاتدرکہ الابصار" کہ کوئی نظر بھی ذاتِ باری تعالیٰ کا احاطہ نہیں کر سکے گی ، اور یہی بات ہم کہتے ہیں کہ مؤمن کی نگاہ ذاتِ باری تعالیٰ کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ نہیں کر سکے گی ، کیونکہ احاطہ تو متناہی چیز کا ہوتا ہے نہ کہ غیر متناہی کا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ متناہی ہونے سے پاک ہیں۔

لَادَلَالَةَفِيْهِ عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چوتھا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ نفی مطلق رؤیت کی کی گئی ہے تو ہم یہ جواب دینگے کہ آیت کریمہ میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ نفی تمام احوال و اوقات کو شامل ہے بلکہ یہ نفی بعض احوال و اقات کے ساتھ خاص ہے پس آیتِ کریمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ رؤیت تمام اوقات میں نہیں ہوگی بلکہ بعض اوقات میں ہوگی یعنی دنیا میں نہیں ہوگی بلکہ آخرت میں ہوگی یا تمام احوال میں اہل ایمان کو نہیں ہوگی بلکہ بعض احوال میں جنت میں اہل ایمان کو ہوگی یعنی کسی کو ہر جمعہ میں ایک بار ہوگی اور کسی کو ہر دن میں دو بار ہوگی اور کسی کو ہر جمعہ میں دو بار ہوگی ، جیسا کہ احادث میں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَقَدْيُسْتَدَلُّ بِالْاٰيَةِ عَلٰى جَوَازِالرُّؤْيَةِاِذْلَوِامْتَنَعَتْ لَمَاحَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْدُوْمِ لَايُمْدَحُ بِعَدَمِ رُؤْيَتِهٖ لِامْتِنَاعِهَاوَاِنَّمَاالتَّمَدُّحُ فِيْ اَنْ يُّمْكِنَ رُؤْيَتُهٗ وَلَايُرٰى لِلتَّمَنُّعِ وَالتَّعَزُّزِبِحِجَابِ الْكِبْرِيَاءِ وَاِنْ جَعَلْنَاالْاِدْرَاكَ عِبَارَةًعَنِ الرُّؤْيَةِ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُوْدِفَدَلَالَةُ الْاٰيَةِ عَلٰى جَوَازِالرُّؤْيَةِبَلْ تَحَقُّقِهَااَظْهَرُلِاَنَّ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ مَعَ كَوْنِهٖ مَرْئِيًّا وَلَايُدْرَكُ بِالْاَبْصَارِلِتَعَالِيْهِ عَنِ التَّنَاهِيْ وَالْاِتِّصَافِ بِالْحُدُوْدِ وَالْجَوَانِبِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی رؤیت کے ممکن ہونے پر اس مذکورہ آیت سے استدلال کیا جاتا ہے ، اس لئے کہ اگر رویت ممتنع ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم چیز کی تعریف حاصل نہیں کی جاتی اس کی رویت نہ ہونے کیساتھ رویت کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور تعریف کی بات تو یہ ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو اور رکاوٹ کی وجہ سے اور حجاب کبریائی کیساتھ عزیز ہونے کی وجہ سے دیکھا نہ جائے ۔ اور ہم کر دیں ادراک کو مراد اس رویت سے جو جوانب وحدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو تو

آیت کی دلالت جوازِ رویت بلکہ تحقق رویت پر ظاہر ہے اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے مرئی ہونے باوجود آنکھوں سے ادراک نہیں کیا جاتا اس کے منزہ ہونے کی وجہ سے متناہی ہونے سے اور اس کے منزہ ہونے کی وجہ سے حدود اور جوانب کیساتھ متصف ہونے سے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْاٰيَةِ عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دلیل کا پانچوں جواب دینا ہے۔ کہ مذکورہ آیت کریمہ آپ کی دلیل نہیں بلکہ ہماری دلیل ہے وہ اس طرح کہ یہ آیتِ کریمہ باری تعالیٰ کی مدح میں واقع ہوئی ہے اور مقامِ مدح میں رؤیت کی نفی کی ہے ''کہ میں ایک لطیف ذات ہوں اور مجھے دنیا میں دیکھا نہیں جا سکتا'' اور ممکن کی نفی موجبِ مدح ہوتی ہے اور محال و ممتنع چیز کی نفی موجبِ مدح نہیں ہوتی، پس اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتی تو یہاں سے مدح کیسے حاصل ہوتی؟ کیونکہ ممتنع شے کی نہ دکھائی دینے سے کوئی مدح حاصل نہیں ہوتی، جس طرح معدوم چیز کی رؤیت محال ہے اس کی نفی موجبِ مدح نہیں ہے اسی طرح اگر رؤیت ممتنع ہوتی تو رؤیت کی نفی سے مدح حاصل نہ ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کی نفی مقامِ مدح میں کی ہے یہ نفی اس بات کی دلیل ہے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہے۔

وَاِنْ جَعَلْنَا الْاِدْرَاكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دلیل کا چھٹا جواب دینا ہے۔

کہ آیتِ کریمہ میں ادراک سے مراد ادراک علیٰ وجہ الاحاطہ ہے اور جب ادراک سے ادراک علیٰ وجہ الاحاطہ مراد لیا جائے تو اس آیت کی دلالت امکانِ رؤیت پر بلکہ وقوعِ رؤیت پر وہ واضح ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیتا ہے لیکن دکھائی دینے کے باوجود کسی کے احاطہ نظر میں نہیں آ سکتا، کیونکہ احاطہ میں وہ چیز آیا کرتی ہے جو کہ حدود و جوانب سے متصف ہو، جب کہ ذاتِ باری تعالیٰ حدود و جوانب سے پاک ہیں۔ الغرض! مطلب یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی علیٰ وجہ الاحاطہ رؤیت نہیں ہو سکتی بدون الاحاطہ یعنی احاطہ کے بغیر رؤیت ہو سکتی ہے پس معلوم ہوا کہ اس آیت کی امکانِ رؤیت پر بلکہ وقوعِ رؤیت پر دلالت واضح ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: وَمِنْهَا اَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ سُؤَالِ الرُّؤْيَةِ مَقْرُوْنَةٌ بِالْاِسْتِعْظَامِ وَالْاِسْتِقْبَالِ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَعَنُّتِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِيْ طَلَبِهَا لَا لِامْتِنَاعِهَا وَاِلَّا لَمَنَعَهُمْ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذٰلِكَ كَمَا فَعَلَ حِيْنَ سَاَلُوْا اَنْ يَّجْعَلَ لَهُمْ اٰلِهَةً فَقَالَ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ وَهٰذَا مُشْعِرٌ بِاِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ فِي الدُّنْيَا وَلِهٰذَا اخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمْ فِيْ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ هَلْ رَاٰى رَبَّهٗ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ اَمْ لَا وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوْعِ دَلِيْلُ الْاِمْكَانِ وَاَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ

فَقَدْ حُکِیَتْ عَنْ کَثِیْرٍ مِّنَ السَّلْفِ وَلَا خِفَاءَ فِیْ اَنَّھَا نَوْعُ مُشَاھَدَۃٍ یَکُوْنُ بِالْقَلْبِ دُوْنَ الْعَیْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور انہی میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو سوال رؤیت کے سلسلہ میں وارد ہیں جو استعظام اور استنکار کیساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت اور سرکشی کی وجہ سے ہے رویت کی طلب کے سلسلہ میں نہ کہ رؤیت کے ممتنع ہونے کی وجہ سے ورنہ تو موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سے منع کر دیتے جیسا کہ انھوں نے جب کیا تھا کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ کرنا دنیا میں امکان رویت کی جانب مشعر ہے)۔ اور اسی وجہ سے (امکان رویت کی وجہ سے) صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اختلاف کیا ہے اس سلسلے میں کہ کیا آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ واسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا ہے یا نہیں؟ اور وقوع کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور بہر حال خواب میں رویت پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے اس بارے میں کہ یہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ آنکھ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْھَا اَنَّ الْاٰیَاتِ الْوَارِدَۃَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے نقلی اعتراضات میں سے ایک اور اعتراض بیان کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ متعدد آیات ہیں کہ جن میں یہ مذکور ہے کہ جب بھی رؤیت کا سوال کیا گیا تو جواباً اللہ تعالیٰ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور رؤیت کے سوال کو تکبر پر محمول کیا اور درخواست کرنے والوں کو سخت سزا جھیلنی پڑی ہے وہ آیات یہ ہیں۔

(۱) وَقَالَ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَآءَ نَا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلٰٓئِکَۃُ اَوْ نَرٰی رَبَّنَا ،لَقَدِ اسْتَکْبَرُوْا فِیْٓ اَنْفُسِھِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا کَبِیْرًا

(۲) وَاِذْ قُلْتُمْ یٰمُوْسٰی لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَھْرَۃً فَاَخَذَتْکُمُ الصّٰعِقَۃُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ۔

(۳) یَسْئَلُکَ اَھْلُ الْکِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْھِمْ کِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰی اَکْبَرَ مِنْ ذَالِکَ فَاَرِنَا اللّٰہَ جَھْرَۃً فَاَخَذَتْھُمُ الصَّاعِقَۃُ بِظُلْمِھِمْ

۞ پہلی آیتِ کریمہ میں انہیں حد سے گزرنے والا اور متکبر کہا گیا، اور دوسری آیتِ کریمہ میں انہیں جلا دیا گیا، اور تیسری آیت کریمہ میں انہیں ظالم کہہ کر فی الفور سزا دی گئی، جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہوتی تو دیدار کی تمنا کرنے والے کے ساتھ یہ مذکورہ سلوک نہ کیا جاتا۔

﴿جواب﴾: رؤیت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں کیا کہ رؤیتِ الٰہی محال و ناممکن تھی، بلکہ اس لئے کہ ان کا مطالبہ اور تمنا از رہ شرارت تھی، ایمان لانے کی غرض اور نیت سے نہیں تھا ورنہ اگر رؤیتِ باری تعالیٰ ممتنع ومحال ہوتی تو موسیٰ

علیہ السلام انہیں اس درخواست سے منع فرمادیتے جس طرح انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا اِجْعَلْ لَنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سختی سے ڈانٹ کر فرمایا بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ''کہ تم بڑے جاہل ہو'' جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انہیں منع نہیں فرمایا یہ دنیا میں رؤیتِ باری تعالیٰ کے امکان کی دلیل ہے۔

شبِ معراج دیدارِ خداوندی:

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف تھا کہ معراج کی شب آقائے دوجہاں ﷺ نے باری تعالیٰ کو دیکھا تھا یا نہیں، بعض صحابہ کرام فرماتے ہیں اس رات آقائے دوجہاں ﷺ اپنی سر مبارک کی آنکھوں سے دیکھا تھا، اور بعض اس طرف بھی گئے کہ حضور نے دیدارِ خداوندی نہیں کیا تھا بلکہ یہ آخرت کے خصائص میں سے ہے، الغرض! قطع نظر اس بات کے کہ حضور ﷺ نے باری تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا تھا یا نہیں لیکن صحابہ کرام کا یہ اختلاف امکان رؤیت کی دلیل ہے ورنہ صحابہ کرام کا اختلاف وقوعِ رؤیتِ باری تعالیٰ میں نہ ہوتا۔

جمہور کا قول:

جمہور علماء وائمہ کا قول یہ ہے کہ شب معراج آقائے دوجہاں ﷺ دنیوی آنکھوں کیساتھ رب کائنات کا دیدار کیا اور یہی مختار اور پسندیدہ قول ہے، بعض کہتے ہیں کہ دل کی آنکھوں سے دیدار کیا تو شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں دل کی آنکھوں سے دیکھنے سے حضور ﷺ کی کوئی خصوصیت یا نکھارِ عظمت ثابت نہیں ہوتا یہ ایسا دیدار تو کئی اولیاء کو بھی حاصل رہا چنانچہ امام اعظم علیہ الرحمۃ نے 100 مرتبہ دیدار کیا۔

وَاَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کہہ رہے کہ دنیا میں رؤیتِ خداوندی ممکن نہیں ہے حالانکہ کئی اولیاء اللہ کے متعلق منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں دیدارِ خداوندی کیا جیسا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ منقول ہے انہوں نے 100 مرتبہ خواب میں اللہ کا دیدار کیا، آپ فرماتے ہیں کہ میں نے 99 مرتبہ اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تو دل میں سوچا کہ اگر میں نے اب اللہ تعالیٰ کی زیارت کی تو میں اس سے پوچھونگا کہ تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں؟...... فرماتے ہیں کہ پھر مجھے زیارت ہوئی تو میں نے یہی سوال کیا کہ تو اللہ پاک نے فرمایا جو صبح وشام یہ کلمات پڑھے گا وہ میرے عذاب سے محفوظ رہیگا۔ وہ کلمات یہ ہیں۔

سُبْحَانَ اَبَدِی الْاَبد، سبحان الواحد الاحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بغیر عمد، سبحان من بسط الارض علی ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فاحصاهم عدد، سبحان من قسم الرزق ولم ینس احد، سبحان الذی لم یتخذ صاحبة ولا ولد، سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد۔

حضرت حمزہ رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق منقول ہے کہ میں نے خواب میں سارا قرآن اللہ تعالیٰ کو سنایا تو جب میں وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ پر پہنچا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں تمہارے سامنے ہوں وَهُوَ الْقَاهِرُ کی بجائے تم اَنْتَ الْقَاهِرُ کہو۔

﴿جواب﴾: خواب میں باری تعالیٰ کو دیکھنا رؤیتِ قلبی ہے کہ رؤیتِ بصری اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ رؤیت ممکن ہے لیکن واقع نہیں اس سے مراد رؤیتِ بصری ہے جو مختلف فیہ ہے لیکن رؤیتِ قلبی کے وقوع میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کیا انسان اپنے افعال و اعمال کا خالق ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهُ تَعَالٰی خَالِقٌ لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِاَفْعَالِهِ وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشَوْنَ عَنْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُوْنَ بِلَفْظِ الْمُوْجِدِ وَالْمُخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَحِيْنَ رَاَى الْجُبَائِيُّ وَاَتْبَاعُهُ اَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمُخْرِجُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ تَجَاسَرُوْا عَلٰى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق ہے یعنی کفر و ایمان اور اطاعت و عصیان کا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق کہ معتزلہ میں سے پہلے حضرات بچتے تھے لفظ خالق کے اطلاق سے (غیر اللہ پر) اور لفظ موجد اور مخترع اور اس کے مثل پر اکتفاء کرتے تھے اور جب جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہیں اور وہ نکالنے والا ہے عدم سے وجود کی جانب تو انھوں نے دلیری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰهُ تَعَالٰی خَالِقٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اہم اختلافی مسئلہ کا بیان کرنا ہے "کہ کیا انسان اپنے افعال و اعمال کا خود خالق ہے یا اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی خالق ہے؟" اس بحث میں جانے سے قبل یہ سمجھ لیں کہ اعمال انسانی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) افعالِ اضطراریہ: یعنی وہ افعال جو انسان کے اردے کے بغیر انسان سے صادر ہوتے ہیں۔

(۲) افعالِ اختیاریہ: یعنی وہ افعال جن کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔

پہلی قسم کیا افعال بالاتفاق ذاتِ باری تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور ان کے صدور میں بندے کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں جبکہ دوسری قسم میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کی تین آراء ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: اہلِ سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کے تمام افعال کا خالق ہے خواہ افعال! خیر ہوں یا شر ہوں جبکہ انسان ان افعال کا کاسب ہے اور اس کسب کی وجہ سے اسے سزا یا جزا ملے گی۔

2: معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اور خود کاسب ہے۔

3: جبریہ کہتے ہیں انسان مجبورِ محض ہے اسے نہ تو خلق میں اختیار ہے اور نہ ہی کسب میں اختیار ہے۔

وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنْهُم الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متقدمین معتزلہ اور متاخرین معتزلہ کے مابین فرق بیان کرنا ہے کہ متقدمین معتزلہ غیر اللہ کے لئے خالق کا لفظ استعمال نہیں کرتے تھے، بلکہ اس کی بجائے موجد و مخترع کا لفظ استعمال کرتے، کیونکہ خالق کے لفظ کا اطلاق قرآن پاک میں ذاتِ باری تعالیٰ پر کیا گیا ہے، لیکن جب جبائی اور اس کے متبعین کا زمانہ آیا تو انہوں نے خالق، موجد، مخترع جیسے الفاظ کا معنی ایک سمجھ کر کے لفظِ خالق کا اطلاق غیر اللہ پر بھی کرنا شروع کر دیا یعنی متقدمین معتزلہ میں یہ جرأت نہیں تھی کہ اپنے نظریئے کا صاف لفظوں میں بیان کرتے لیکن متاخرین صاف اور واضح لفظوں میں کہنے لگے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

''بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دلیل عقلی

﴿عبارت﴾: اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْعَبْدَ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيْلِهَا ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَاِنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَّوْضِعٍ اِلٰى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلٰى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَعَلٰى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَا شُعُوْرَ لِلْمَاشِيْ بِذٰلِكَ وَلَيْسَ هٰذَا ذُهُوْلًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهٰذَا فِيْ اَظْهَرِ اَفْعَالِهٖ وَاَمَّا اِذَا تَاَمَّلْتَ فِيْ حَرَكَاتِ اَعْضَائِهٖ فِي الْمَشْيِ وَالْاَخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيْكِ الْعَضَلَاتِ وَتَمْدِيْدِ الْاَعْصَابِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَالْاَمْرُ اَظْهَرُ

﴿ترجمہ﴾: اہل حق نے چند وجوہ سے استدلال پکڑا ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتو اپنے افعال کی تمام تفاصیل کا جاننے والا ہوگا اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ کسی چیز کی ایجاد قدرت اور اختیار کیساتھ نہیں ہوتی مگر ایسے ہی اور لازم باطل ہے اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہے کہ ان میں سے بعض سریع اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ شعور نہیں ہوتا اور یہ جاننے سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو وہ نہ جان سکے گا اور یہ اس کے ظاہری افعال میں ہے۔ اور بہر حال تو غور کرے گا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے میں اور اسکے مثل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ محتاج ہوتا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو بات زیادہ ظاہر ہے۔

﴿تشریح﴾:

اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر کہ ''بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دلیل عقلی پیش کرنی ہے۔

دلیل عقلی:

اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا لیکن تالی باطل ہے یعنی بندے کو تمام افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہیں لہٰذا مقدم یعنی بندے کا اپنے افعال کا خود خالق ہونا بھی باطل ہے

وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تالی کے بطلان پر دلیل بیان کرنی ہے۔

کہ جب بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف جاتا ہے تو بندے کا یہ جانا مختلف حرکات اور سکنات پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے بعض حرکات اور سکنات سریع ہوتی ہیں اور بعض بطیء ہوتی ہیں اور بندے کو ان حرکات اور سکنات کی تعداد کا علم نہیں ہوتا کہ کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا، اور کونسا قدم کتنی دیر زمین سے اٹھا رہا اور فضاء میں معلق رہا، اسی طرح یہ بھی علم نہیں ہوتا کہ کس قدم کی حرکت سریع تھی اور کس قدم کی حرکت بطیء تھی، اسی طرح یہ بھی علم نہیں ہوتا کہ کونسا قدم زمین پر پورا رہا، اور کونسے قدم کا کا حصہ زمین پر تھوڑا رہا۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ تو ظاہری حرکات وسکنات کا حال ہے اگر ہم باطنی حرکات وسکنات کو لے لیں، مثلاً کسی چیز کو لینے اور پکڑنے کے وقت کن کن رگوں کو حرکت ہوتی ہے اور کن کن پٹھوں اور اعصاب میں کتنا تناؤ ہوتا ہے تو اس وقت بھی یہ بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ بندے کو ان افعال کا علم نہیں تو جب بندے کو اپنے افعال کا علم نہیں تو بندے کو خالق کہنا اپنے افعال کا خالق کہنا درست کیسے ہو سکتا ہے؟

وَلَيْسَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ بندے کو اپنے افعال کا علم نہیں ہوتا یہ درست نہیں، بلکہ بندے کو اپنے افعال کا علم ہوتا ہے لیکن وہ اس سے غافل ہوتا ہے اور ان افعال کی طرف اس کی توجہ نہیں ہوتی۔

﴿جواب﴾: ہمیں یہ آپ کی بات تسلیم نہیں کہ بندے کو اپنے افعال کا علم تو ہوتا ہے لیکن عدم علم اس کی غفلت کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ غافل نہ ہو بلکہ وہ پوری توجہ بھی کر لے، اور اسے پوچھ پوچھ کر توجہ دلائی جائے تب بھی اسے ان افعال کا علم نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر پہلی دلیل نقلی

﴿عبارت﴾: اَلثَّانِيْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ فِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْمَلُوْنَ اَيْ عَمَلَكُمْ عَلٰى اَنَّ مَامَصْدَرِيَّةٌ لِئَلَّايُحْتَاجَ اِلٰى حَذْفِ الضَّمِيْرِاَوْمَعْمُوْلَكُمْ عَلٰى اَنَّ مَامَوْصُوْلَةٌ وَيَشْمَلُ الْاَفْعَالَ لِاَنَّااِذَاقُلْنَااَفْعَالُ الْعِبَادِمَخْلُوْقَةٌلِلّٰهِ تَعَالٰى اَوْلِلْعَبْدِلَمْ نُرِدْبِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ الَّذِيْ هُوَالْاِيْجَادُ وَالْاِيْقَاعُ بَلِ الْحَاصِلَ بِالْمَصْدَرِالَّذِيْ هُوَمُتَعَلَّقُ الْاِيْجَادِوَالْاِيْقَاعِ اَعْنِيْ مَا

نُشَاهِدُهٗ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ مَثَلًا وَلِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهٖ النُّكْتَةِ قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰيَةِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى كَوْنِ مَامَصْدَرِيَّةٌ

﴿ترجمہ﴾: (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''واللہ خلقکم وما تعملون ''یعنی اللہ تعالیٰ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے''یعنی ماتعملون بمعنیٰ عملکم ہے اس بناء پر کہ ما مصدریہ ہے تا کہ حذف ضمیر کی طرف حاجت پیش نہ آئے یا معمولکم کے معنیٰ میں ہے اس بناء پر کہ ماموصولہ ہو اور یہ (معمول) افعال کو شامل ہوگا اسلئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کے یا بندے کے مخلوق ہیں تو ہم فعل سے اس معنی مصدری کا ارادہ نہیں کرتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ اس حاصل مصدرہ کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے مراد لیتا ہوں مثلاً ان حرکات وسکنات کو جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔اور اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال موقوف ہے ما کے مصدر یہ ہونے پر۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِیْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر کہ ''بندوں کے اعمال کا خالق بندہ نہیں'' پر دلیل نقلی پیش کرنی ہے۔

دلیل نقلی:

کہ قرآن مجید میں ہے کہ واللہ خلقکم وماتعملون کہ اللہ نے تمہیں اور تمہارے افعال کو پیدا کیا ہے،اس آیت کریمہ میں مذکور ''ما'' کے بارے میں دو احتمال ہیں۔(۱) مائے مصدریہ۔(۲) مائے موصولہ۔

اس ماءکو مائے مصدریہ بنانا زیادہ مناسب ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی محذوف نہیں ماننا پڑتا بخلاف مائے موصولہ ماننے کے،اس صورت میں صلہ یعنی تعملون میں ضمیر ماننی پڑیگی جو مائے موصولہ کی طرف راجع ہوگی،اور کلام وہی عمدہ ہوتا ہے کہ جہاں کچھ محذوف نہ ماننا پڑے،بہر مائے مصدریہ کی صورت میں عبارت یوں ہوگی واللہ خلقکم وماتعملون کہ اللہ نے تمہیں اور تمہارے عمل کو پیدا کیا۔

اور عمل مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنیٰ میں ہوتا ہے پس مفعول کے معنیٰ میں ہونے کی صورت میں ما تعملون کا معنیٰ ہوگا معمولاتکم یعنی ''بندوں کے کئے ہوئے کام'' اگرچہ اس میں بندوں کے کسب کا دخل ہے مگر ان کی خلق منجانب اللہ ہے۔

اور مائے موصولہ کی صورت میں عبارت یہ ہوگی واللہ خلقکم وماتعملونہ۔ماتعملونہ بمعنیٰ مامعمولکم، اب یہاں اعتراض ہوگا کہ آیت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً کرسی،میز اور چارپائی وغیرہ کہ ان کا خالق ذات باری تعالیٰ ہے حالانکہ گفتگو بندوں کے افعال کے سلسلے میں ہے نہ کہ معمول

کے بارے میں تو شارح علیہ الرحمۃ نے ویشمل الا فعال الخ: سے جواب دیا کہ اگر ماتعملون کو معمول کے معنیٰ میں لیا جائے تو اس میں افعال عباد داخل ہونگے، وہ کیسے لا نا اذا قلنا الخ سے بتلا رہے ہیں کہ افعال عباد! اس سے معنیٰ مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں بلکہ ایجاد اور ایقاع کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہے کہ جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے یعنی وہ افعال کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہی افعال مراد ہیں کہ ان کا خالق کون ہے؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ ان کا خالق خود بندہ ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔

اوَلِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّكْتَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قاضی بیضاوی اور صاحبِ ہدایہ پر اعتراض کرنا ہے کہ انہوں نے کہا کہ مذکورہ آیتِ کریمہ سے استدلال اس وقت درست ہوگا کہ جب مائے مصدریہ ہو کیونکہ مائے موصولہ کی صورت میں تقدیری عبارت ''معمولکم'' ہوگی جس سے ہمارا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکے گا، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قاضی علیہ الرحمۃ اور صاحب ہدایہ کی اس امر کی طرف توجہ نہیں گئی ہے کہ معمول افعال کو بھی شامل ہے پس اسی وجہ سے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ استدلال مائے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دوسری، تیسری دلیل نقلی

﴿عبارت﴾: وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اَىْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَفِعْلُ الْعَبْدِ شَيْءٌ وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَايَخْلُقُ فِيْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَكَوْنِهَامَنَاطًالِاسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا عقل کی دلالت کی وجہ سے اور بندہ کا فعل شیء ہے۔ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ''اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَايَخْلُقُ'' خالقیت کیساتھ تعریف کی جگہ میں اور خالقیت کے ہونے کی وجہ سے استحقاق عبادت کا مدار۔

﴿تشریح﴾:

وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر دوسری دلیل دینا ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں اللہ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے کہ خالق کل شیء فاعبدوہ کہ اللہ ہر شے کا خالق ہے، چونکہ افعال عباد بھی شے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ افعال العباد کا خالق بھی ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔

اَىْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مذکورہ آیت کریمہ میں لفظ شیء بمعنیٰ موجود ہے پس یہ لفظِ شیء تمام موجودات ممکنہ اور ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کو بھی شامل ہوگا حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے خالق نہیں ہیں۔

﴿جواب﴾: یہاں شیء سے مراد ''ممکن'' ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ اس لفظِ شیء سے خارج ہو

جائیں گی کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ ممکن نہیں ہیں۔

﴿سوال﴾: لفظِ عام سے خاص مراد لینے کی صورت میں کوئی قرینہ ہونا چاہیے تو یہاں قرینہ کونسا ہے؟

﴿جواب﴾: یہاں پر قرینہ دلالۃ العقل ہے یعنی عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں شی ء سے مراد ممکن ہے کیونکہ شی ءکا اپنی ذات وصفات کا خالق ہونا عقلاً محال ہے۔

وَ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَفَمَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات تیسری دلیل دینا ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں اللہ ہے چنانچہ قرآن مجید میں ہے کہ **اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَا یَخْلُقُ** کہ کیا خالق یعنی اللہ اور غیر خالق یعنی معبودانِ باطلہ برابر ہیں؟ آیت کریمہ میں استفہام انکاری ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، اور مدح اس وقت ہوگی کہ جب ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ کوئی بھی صفتِ خالقیت کے ساتھ متصف نہ ہو، اسی طرح خالق ہونے کو استحقاقِ عبادت کا مدار قرار دیا ہے تو استحقاقِ عبادت ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس وقت خاص ہوسکتا ہے کہ جب اس کے سوا کوئی بھی خالق نہ ہو لہٰذا جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہوا تو پھر بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہیں ہوگا بلکہ افعالِ عباد کا خالق خدا ہوگا

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ! مشرک نہیں ہیں

﴿عبارت﴾: **لَا یُقَالُ فَالْقَائِلُ بِکَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ یَکُوْنُ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِیْنَ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْاِشْتِرَاکُ هُوَ اِثْبَاتُ الشَّرِیْکِ فِی الْاُلُوْهِیَّةِ بِمَعْنٰی وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ کَمَا لِلْمَجُوْسِ اَوْ بِمَعْنٰی اِسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ کَمَا لِعَبَدَةِ الْاَصْنَامِ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَا یُثْبِتُوْنَ ذٰلِکَ بَلْ لَا یَجْعَلُوْنَ خَالِقِیَّةَ الْعَبْدِ کَخَالِقِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی لِافْتِقَارِهٖ اِلَی الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ الَّتِیْ هِیَ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی**

﴿ترجمہ﴾: یہ نہ کہا جائے کہ جو بندے کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا قائل ہے وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ موحدین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہے وجوب الوجود کے معنیٰ میں جیسا کہ مجوس کیلئے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنیٰ میں جیسا کہ بتوں کہ پجاریوں کیلئے (یہ عقیدہ ہے) اور معتزلہ اس کو (ان دونوں میں سے کسی کو) ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے مثل شمار نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان اسباب اور آلات کی جانب جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

﴿تشریح﴾:

لَا یُقَالُ فَالْقَائِلُ بِکَوْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: معتزلہ بندے کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں، اور جو خالق ہو وہی معبود ہوتا ہے اور واجب الوجود ہوتا ہے تو جب معتزلہ نے بندے کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق تعددِ وجباء اور تعددِ الٰہ لازم آیا جو کہ توحید کے منافی ہے

،لہٰذا معتزلہ کو مشرکین میں شمار کرنا چاہیے۔

لَا اَنَّا نَقُوْلُ الْاِشْتِرَاكَ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو اس ذات کے ساتھ اس طرح شریک کیا جائے کہ اس غیر کو اس کی طرح واجب الوجود شمار کیا جائے یا اس غیر کو مستحق عبادت شمار کیا جائے اول کے قائل مجوس ہیں جو دو خدا مانتے ہیں ایک کو خالق خیر کہتے ہیں اور ایک کو خالق شر کہتے ہیں پہلے کا نام انہوں نے یزدان رکھا ہوا ہے اور دوسرے کا نام اہرمن رکھا ہوا ہے اور ثانی کے قائل بت پرست ہیں کہ وہ بتوں کو واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں، جب یہ شرک یہ حقیقت ہے جسے ہم نے بیان کیا تو سن لیجئے معتزلہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں کہ نہ تو وہ بندے کو خالق افعال کہہ کر اس کو واجب الوجود سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں پس ان کا شرک ثابت نہ ہوا، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں بندہ اپنے افعال کا خالق تو ضرور ہے لیکن اس کی خالقیت اور اللہ کی خالقیت میں بہت زیادہ فرق ہے، اللہ کی خالقیت کا حال یہ ہے کہ وہ بغیر کسی نمونے کے اور آلات واسباب کے جس کو چاہے پیدا فرماتا ہے اور بندے کی خالقیت کا حال یہ ہے کہ وہ اپنے خلق میں آلات واسباب کا محتاج ہے جو کہ اللہ کے پیدا کردہ ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

”تمام افعال کا خالق اللہ ہے“ اس پر معتزلہ کے دلائل

﴿عبارت﴾: اِلَّا اَنَّ مَشَائِخَ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ قَدْ بَالَغُوْا فِيْ تَضْلِيْلِهِمْ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْمَجُوْسَ اَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُثْبِتُوْا اِلَّا شَرِيْكًا وَّاحِدًا وَالْمُعْتَزِلَةُ يُثْبِتُوْنَ شُرَكَاءَ لَا تُحْصٰى وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمَاشِيْ وَبَيْنَ حَرَكَةِ الْمُرْتَعِشِ اَنَّ الْاُوْلٰى بِاِخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيَةِ وَبِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِيْفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبَرِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِنَفْيِ الْكَسْبِ وَالْاِخْتِيَارِ اَصْلًا وَاَمَّا نَحْنُ فَنُثْبِتُهٗ عَلٰى مَا نُحَقِّقُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: مگر تحقیق کہ مشائخ ماوراء النہر نے مبالغہ سے کام لیا ہے معتزلہ کی تضلیل میں اس مسئلہ میں یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معتزلہ سے اس حیثیت سے کہ انھوں نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بے شمار شرکاء۔ اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے اس طریقہ پر کہ ہم بداہۃ فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور اس طریقہ پر کہ اگر تمام کے تمام افعال اللہ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور مدح اور مذمت اور ثواب اور عقاب کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ الزام جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکلیہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں

اور بہر حال ہم اس کو ثابت کرتے ہیں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

﴿تشریح﴾:

اِلَّا اَنَّ مَشَائِخَ مَاوَرَاءِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ماوراء النہر کے مشائخ معتزلہ کو مجوس سے بھی بدتر قرار دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ان سے تو مجوس بھی بہتر ہیں کیونکہ وہ تو صرف دو ہی خداؤں کے قائل ہیں ایک اہرمن کے اور دوسرے یزدان کے جبکہ معتزلہ بے شمار خدا کے شریک بناتے ہیں کیونکہ وہ بندوں کو خالق کہتے ہیں جو کہ بے شمار ہیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّانُفَرِّقُ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی پہلی عقلی دلیل ان کے موقف پر (کہ افعال کا خالق اللہ ہے) پیش کرنی ہے۔

معتزلہ کی دلیل اول:

ماشی بھی حرکت کرتا ہے اور مرتعش (جس کے بدن میں رعشہ ہو) بھی حرکت کرتا ہے اور ان دونوں حرکتوں کے درمیان بڑا فرق ہے پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری حرکت غیر اختیاری ہے جو کہ بالاتفاق مخلوق ہے اور اول حرکت کا خالق خود بندہ ہے اگر دونوں حرکتوں کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہی ہے تو پھر دونوں حرکتوں میں فرق کیوں ہے؟

بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل:

کہ اگر تمام افعال کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو پھر بندے کو مکلّف بنانا باطل ہو جائیگا کیونکہ جب بندے کے اختیار کا دخل نہیں ہے تو بندہ مکلّف کیسے ہوگا؟ اور اسے اچھے کام کرنے پر تعریف اور ثواب کا مستحق اور برے کام پر مذمت اور عذاب کا مستحق کیوں بنایا گیا ہے؟

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی مذکورہ دونوں دلیلوں کا مشترکہ جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ آپ کے مذکورہ دلائل جبریہ کے خلاف تو قائم ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بندے کو مجبورِ محض قرار دیتے ہیں نہ کاسب کہتے ہیں اور نہ ہی خالق کہتے ہیں، انہیں ہمارے خلاف قائم کرنا درست نہیں کیونکہ ہم تو ذاتِ باری تعالیٰ کو خالق مانتے ہیں اور بندے کو کاسب مانتے ہیں، اللہ تعالیٰ کو کاسب ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بندے کے کسب کا دخل نہیں اور جب بندے کاسب ہیں تو انہی مکلّف بنانا درست ہے اور اس کا مستحق مدح و ذم ہونا بھی درست ہوگا لہٰذا اعتراض ثانی بھی جاتا رہا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

شیء......کا موجد اشیء......کے ساتھ متصف نہیں ہوتا

﴿عبارت﴾: **وَقَدْ يُتَمَسَّكُ بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَالْاٰكِلُ وَالشَّارِبُ وَالزَّانِىْ وَالسَّارِقُ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَهٰذَا جَهْلٌ عَظِيْمٌ لِاَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالشَّىْءِ مَنْ قَامَ بِهٖ**

ذٰلِكَ الشَّيْءُ لَامَنْ اَوْجَدَهٗ اَوَلَايَرَوْنَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى هُوَالْخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْاَجْسَامِ وَلَايَتَّصِفُ بِذَالِكَ وَرُبَمَايُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنَ الْخَالِقِيْنَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ هٰهُنَابِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر اللہ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہوتو وہی قائم اور قاعدہ اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا اور یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لئے کہ شے سے متصف وہ شے ہوتی ہے جس کیساتھ وہ شے قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اس کو ایجاد کیا ہو کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سواد وابیاض اور تمام ان صفات کا خالق ہے جو اجسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کیساتھ متصف نہیں ہے۔ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے ''فتبارك الله احسن الخالقين'' واذا تخلق من الطين كهئية الطير ''سے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر اور تصویر کے معنیٰ میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْيُتَمَسَّكُ بِاَنَّهٗ لَوْالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تیسری دلیل پیش کرنی ہے۔

معتزلہ کی تیسری دلیل:

کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو بندوں کے افعال کا خالق مانا جائے تو پھر وہ اکل، قعود، شرب وغیرہ کے بھی خالق ہونگے، تو اکل کی خلق کی وجہ سے آکل، اور قعود کی خلق کی وجہ سے قاعد اور شرب کے خلق کی وجہ سے شارب انہیں کہنا چاہئے حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ کا آکل، قاعد اور شارب ہونا باطل ہے، لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا بندوں کے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہوا۔

وَهٰذَاجَهْلٌ عَظِيْمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دلیل ثالث کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: معتزلہ کی مذکورہ دلیل انتہائی جاہلانہ ہے، انہیں اس بات کا بھی علم نہیں کہ شے کا موجد شے کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ شے کا قیام ہوگا وہی اس شے سے متصف ہوگا یہ تمام صفات یعنی قیام، اکل، شرب وغیرہ بندے کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا بندہ ہی قائم آکل اور شارب ہوگا نہ کہ ان اشیاء کا موجد یعنی ذاتِ باری تعالیٰ۔

۞ کیا معتزلہ نے کبھی اس امر میں غور وخوض نہیں کیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے سیاہی، سفیدی اور جسم کی جتنی بھی صفات پیدا کی ہیں وہ سب کی سب جسم کے ساتھ ہیں، ذاتِ باری تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہیں اور متصف بھی انہی نے ہونا ہے کہ جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

معتزلہ کے دلائل نقلیہ اور ان کا جواب:

وَرُبَمَايُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی پہلی دلیل نقلی کا بیان کرنا ہے۔

معتزلہ کی پہلی دلیل قرآن پاک کی آیت کریمہ ہے **فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنَ الْخَالِقِيْنَ**

☆ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین سے بہتر قرار دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ بھی خالق ہیں۔

وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسری دلیل نقلی کا بیان کرنا ہے۔

یہ بھی قرآن مجید کی آیت کریمہ ہے وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ کہ اس آیت کریمہ میں تخلق فعل کی نسبت حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے کہ وہ مٹی سے پرندوں کو پیدا فرماتے تھے پس وہ بھی خالق ہوئے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے دلائل نقلیہ کا بیان کرنا ہے۔

کہ دونوں آیات میں خلق بمعنیٰ تقدیر وتصویر کے ہے کہ ذات باری تعالیٰ صورت بنانے والوں میں سے اور اندازہ کرنے والوں میں سے سب سے بہتر صورت بنانے والے اور سب سے بہتر اندازہ فرمانے والے ہیں۔

۞ اور دوسری آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اے عیسی علیہ السلام جب آپ نے مٹی سے پرندے جیسی صورت بنائی یعنی حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام صرف پرندوں کی صورتیں بناتے تھے پرندوں کو پیدا نہیں فرماتے تھے۔ لہٰذا معتزلہ کا مذکورہ آیات سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تمام افعال عباد! ذات باری تعالیٰ کے حکم کے مطابق اور قضاء کے تحت ہیں۔

﴿عبارت﴾: وَهِيَ اَيْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا بِاِرَادَتِهٖ وَمَشِيْئَتِهٖ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًى وَاحِدٍ وَحُكْمِهٖ لَا يُبْعَدُ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ اِشَارَةٌ اِلٰى خِطَابِ التَّكْوِيْنِ وَقَضِيَّتِهٖ اَيْ قَضَائِهٖ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامٍ لَا يُقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهٖ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكُفْرِ كُفْرٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْكُفْرُ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءٌ وَالرِّضَاءُ اِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ دُوْنَ الْمَقْضِيِّ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ یعنی بندوں کے افعال! تمام کے تمام اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیئت کی وجہ سے ہیں اور تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں (ارادہ ومشیت) ایک ہی معنی سے عبارت ہیں اور بندوں کے تمام افعال اس کے حکم سے ہیں، بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ اشارہ ہوا خطاب تکوین کی جانب یعنی بندوں کے افعال جس طرح اس کی مشیت اور ارادہ کے ماتحت ہیں اسی طرح وہ افعال اس کے حکم کے ماتحت ہیں۔ اور بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے فیصلہ کیمطابق ہیں اور قضاء مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے، یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کہ فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب ہے اس لئے کہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ کفر وہ ہے جس کا فیصلہ کیا گیا ہے قضاء کفر نہیں ہے اور رضاء صرف قضاء کیساتھ واجب ہے نہ کہ مقتضی کیساتھ۔

﴿تشریح﴾:

وَهِيَ اَيْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ معتزلہ کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے، مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تمام افعال عباد! خواہ از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں ذاتِ باری تعالیٰ کے ارادہ ومشیت کے ماتحت ہیں۔

وَقَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامیہ کا رد کرنا ہے کہ جو کہتے ہیں کہ ارادہ! صفتِ الٰہی حادث ہے، اور مشیت! قدیم ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بات ماقبل میں بیان کی جا چکی ہے کہ ارادہ اور مشیت دونوں ایک ہی چیز ہے۔

وَحُكْمِهٖ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ تمام افعال عباد! ذاتِ باری تعالیٰ کے حکم کے مطابق معرض وجود میں آتے ہیں۔

لَايَبْعُدُ اَنْ يَّكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ حکم سے مراد خطاب تکوین ہے یعنی کسی چیز کے ایجاد کے ارادے کے وقت کلمہ کن فرمانا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنَ یا پھر حکم قضاء کے معنیٰ میں بھی ہو سکتا ہے جس کا ذکر آئندہ آنے والی عبارت میں ہے۔

اَيْ قَضَائِهٖ وَهُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ تمام افعال عباد! قضاء الٰہی کے تحت ہیں کوئی بھی فعل قضاء الٰہی کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا۔

وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قضاء کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ قضاء کا معنیٰ ہے کہ کسی فعل کو ایسے محکم طریقے سے کرنا کہ کسی کو تبدیل کرنے کی گنجائش نہ ہو۔

لَايُقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ تمام افعال عباد! ذاتِ باری تعالیٰ کے حکم اور اس کی قضاء کے مطابق ہیں تو کافر کا کفر بھی قضاء الٰہی کے مطابق ہوگا اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور ضروری ہے تو بندے پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ کفر پر راضی ہو حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ تمام افعال عباد! قضاء الٰہی کے مطابق ہیں۔

﴿جواب﴾: قضاء! مقضی کا غیر ہوتا ہے، دونوں ایک چیز نہیں ہیں، قضاء! باری تعالیٰ کا تعالیٰ کا فعل ہے اور تکوین کا دوسرا نام ہے اور مقضی بندے کا فعل ہے، تو قضاء! مقضی کا غیر ہوتا ہے جیسے تکوین! مکون کا غیر ہوتا ہے کفر! مقضی ہے نہ کہ قضاء تو رضاء بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضاء بالمقضی واجب ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تقدیرِ الٰہی کے مطابق ہونے سے مراد؟

﴿عبارت﴾: وَتَقْدِيْرُهٗ وَهُوَتَحْدِيْدُ كُلِّ مَخْلُوْقٍ بِحَدِّهِ الَّذِيْ يُوْجَدُمِنْ حُسْنٍ وَقُبْحٍ وَنَفْعٍ وَضَرَرٍ وَمَايَحْوِيْهِ مِنْ زَمَانٍ وَمَكَانٍ وَمَايَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ وَالْمَقْصُوْدُ تَعْمِيْمُ اِرَادَةِاللّٰهِ تَعَالٰى وَقُدْرَتِهٖ لِمَامَرَّمِنْ أَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَيَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ وَالْاِرَادَةَ لِعَدَمِ الْاِ كْرَاهِ وَالْاِجْبَارِ فَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ الْكَافِرُمَجْبُوْرًافِيْ كُفْرِهٖ وَالْفَاسِقُ فِيْ فِسْقِهٖ فَلَايَصِحُّ تَكْلِيْفُهُمَابِالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ قُلْنَااِنَّهٗ تَعَالٰى اَرَادَمِنْهُمَاالْكُفْرَوَالْفِسْقَ بِاخْتِيَارٍ فَلَاجَبْرَ كَمَااَنَّهٗ عَلِمَ مِنْهُمَاالْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالْاِخْتِيَارِ وَلَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيْفُ الْمُحَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور بندوں کے تمام افعال اس کی تقدیر سے ہیں اور تقدیر وہ ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائے گی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو شامل ہو گی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہو گا یعنی ثواب اور عقاب۔ اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اس کی قدرت کی تعمیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ کل افعال اللہ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہیں اور خلق مقتضی ہے قدرت اور ارادہ کو اکراہ اور اجبار نہ ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہو گا تو ان دونوں کو ایمان اور اطاعت کا مکلّف بنانا صحیح نہ ہو گا، تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں سے ان کے اختیار کیساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے تو جبر نہیں رہا جیسا کہ اس نے ان دونوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کرنے کو جان لیا اور محال کا مکلّف بنانا لازم نہ آیا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَقْدِيْرُهٗ وَهُوَتَحْدِيْدُالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ بندوں کے تمام افعال تقدیرِ الٰہی کے مطابق موجود ہوتے ہیں خواہ از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔

وَهُوَتَحْدِيْدُ كُلِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تقدیر کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہونا ہے وہ پہلے سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے، مثلاً علم الٰہی میں ہے کہ فلاں فلاں وقت میں فلاں مکان میں پیدا ہو گا، فلاں فلاں اچھے یا برے افعال سرانجام دیگا جس کی وجہ سے مستحق جہنم یا مستحق جنت ہو گا الغرض! جو کچھ ہونے والا تھا اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے علم سے جان کر لکھ دیا اس کا نام تقدیر ہے۔

وَالْمَقْصُوْدُ تَعْمِيْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ! مصنف علیہ الرحمۃ کے قول **وهی كلها با رادته و مشيته** کی غرض بیان کرنی ہے کہ اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمۃ کی غرض یہ ہے تاکہ ارادہ اور مشیت میں تعمیم ہو جائے کیونکہ ماقبل میں یہ بات بیان کر دی گئی ہے کہ افعالِ عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور خلق کے لئے قدرت اور ارادہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر یہ افعال بغیر قدرت وارادہ سے صادر ہوں تو ذاتِ باری تعالیٰ کا (استغفر اللہ) مجبور ہونا لازم آئیگا حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے

حق میں اکراہ اور اجبار باطل ہیں، پس ثابت ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کا تعلق تمام افعال سے ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ الْكَافِرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض نقل کرنا ہے جو معتزلہ کی طرف سے اہل حق پر وارد ہوتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب بندوں کے تمام افعال کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور یہ بات بھی ہے کہ افعال مخلوق! قضاء الٰہی اور تقدیر الٰہی کے ماتحت ہیں تو پھر کافر کفر پر اور فاسق فسق پر مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتی، تو یہ کافر بنے پر اور فاسق رہنے پر مجبور ہے لہٰذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلّف بنانا **تکلیف مالا یطاق** ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا**

قُلْنَا اِنَّهٗ تَعَالٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے کفر کا اور فاسق سے فسق کا ارادہ بایں معنیٰ کیا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے کفر اور فسق کریگا، کفر اور فسق میں بندے کی کسب کا تعلق ہوگا، تو جب اختیار برقرار ہے تو جبر کہاں ہوا؟ نیز جیسے اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ اپنے اختیار سے کفر اور فسق کرینگے اور یہ جاننا منافی اختیار نہیں ہے ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہٰذا محال کا مکلّف بنانا لازم نہیں آیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کا عقیدۂ بد اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَالْمُعْتَزِلَةُ اَنْكَرُوا اِرَادَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِلشُّرُوْرِ وَالْقَبَائِحِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّهٗ اَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ اِيْمَانَهٗ وَطَاعَتَهٗ لَا كُفْرَهٗ وَمَعْصِيَتَهٗ زَعْمًا مِنْهُمْ اِنَّ اِرَادَةَ الْقَبِيْحِ قَبِيْحَةٌ كَخَلْقِهٖ وَاِيْجَادِهٖ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ بَلِ الْقَبِيْحُ كَسْبُ الْقَبِيْحِ وَالْاِتِّصَافُ بِهٖ فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ اَكْثَرُ مَايَقَعُ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلٰى خِلَافِ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذَا شَنِيْعٌ جِدًّا

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے شرور اور افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا، یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور معصیت کا اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے جس طرح اس کی خلق اور اس کی ایجاد، اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح قبیح کا کسب اور اس کیساتھ متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُعْتَزِلَةُ اَنْكَرُوا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے ایک غلط نظریے کا بیان کرنا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق برے اور قبیح افعال کے ساتھ نہیں ہوسکتا، حتیٰ کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا

اور فاسق سے طاعت کا ارادہ فرمایا ہے۔

زَعْمًامِنْهُمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی ان کے مذکورہ نظریئے پر دلیل بیان کرنی ہے، معتزلہ کہتے ہیں کہ جس طرح خلقِ قبیح ! قبیح ہوتا ہے اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہوتا ہے۔

وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے نظریئے کی تردید کرنی ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ ارادہ قبیح بھی قبیح ہوتا ہے اور اس بات کو بھی نہیں تسلیم کرتے کہ خلقِ قبیح قبیح ہوتا ہے بلکہ کسبِ قبیح ! قبیح ہوتا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہوتا بلکہ اس ذات کا ہر ہر فعل حکمت اور حسن سے لبریز ہے۔

فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے نظریئے پر دوسرا وار کرنا ہے کہ اگر معتزلہ کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے صرف خیر کا ہی ارادہ فرمایا ہے امورِ قبیحہ کا ارادہ نہیں فرمایا تو پھر دنیا میں خیر ہی خیر ہونی چاہیے تھی، تمام لوگوں کو مسلمان ہی ہونا چاہیے تھا شر اور فساد کا نام ونشان بھی نہیں ہونا چاہیے تھا، حالانکہ کفار وفساق کی تعداد مسلمانوں اور پرہیزگاروں کی بنسبت زیادہ ہے، اور افعال کا بغیر ارادۂ الٰہیہ کے واقع ہونا ذاتِ باری تعالیٰ میں نقص اور عیب کے مترادف ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ارادۂ الٰہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا امرِ شنیع ہے

﴿عبارت﴾: حُكِيَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ اَنَّهٗ قَالَ مَاالْزَمَنِيْ اَحَدٌمِثْلَ مَاالْزَمَنِيْ مَجُوْسِيٌّ كَانَ مَعِيْ فِي السَّفِيْنَةِ فَقُلْتُ لَهٗ لِمَ لَاتُسْلِمُ فَقَالَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يُرِدْ اِسْلَامِيْ فَاِذَااَرَادَاِسْلَامِيْ اَسْلَمْتُ فَقُلْتُ لِلْمَجُوْسِيِّ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يُرِيْدُاِسْلَامَكَ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَايَتْرُكُوْنَكَ فَقَالَ الْمَجُوْسِيُّ فَاَنَااَكُوْنُ مَعَ الشَّرِيْكِ الْاَغْلَبِ وَحُكِيَ اَنَّ الْقَاضِيَ عَبْدَالْجَبَّارِ الْهَمْدَانِيَّ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عِبَادٍ وَعِنْدَهُ الْاُسْتَاذُاَبُوْاِسْحٰقَ الْاَسْفَرَائِنِيُّ فَلَمَّارَأَى الْاُسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْاُسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِسُبْحَانَ مَنْ لَايَجْرِي فِيْ مُلْكِهٖ اِلَّامَايَشَاءُ

﴿ترجمہ﴾: عمرو بن عبید سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجھ کو کسی نے ایسا الزام نہیں دیا جو الزام مجھے ایک مجوسی نے دیا ہے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں سوار تھا تو میں نے اس سے کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں قبول کرتا تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں بھی مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے اس مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام، کا ارادہ تو کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو چھوڑتے نہیں ہیں تو مجوسی بولا کہ میں شریک غالب کیساتھ رہوں گا۔ اور منقول ہے قاضی عبدالجبار ہمدانی ! صاحبِ ابن عباد کے پاس گیا اور اس کے پاس استاذ ابو اسحٰق سفرائنی موجود تھے تو جب قاضی نے استاذ کو دیکھا تو کہا سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاء کہ پاکی ہے اس ذات کے لئے جو کہ برائی سے پاک ہے۔ تو

استاذ نے فوراً کہا سُبْحَانَ مَنْ لَایَجْرِی فِیْ مُلْكِهٖ اِلَّامَایَشَاءُ کہ وہ ذات پاک ہے جس کی سلطنت میں اس کی مشیت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

حُکِیَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَیْدٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دو حکایات بطورِ تائید اس امر پر پیش کرنی ہیں کہ افعال عباد کا باری تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف واقع ہونا ذاتِ باری تعالیٰ میں عیب ہے۔

حکایت نمبر 1: عمرو بن عبید (جو کہ اکابر معتزلہ میں سے ہیں، اور اعتزال سے انہوں نے توبہ کرلی تھی، جس کا سبب مندرجہ ذیل واقعہ بنا، اور امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے ہم عصر ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، اور راویانِ حدیث میں شامل ہیں، جبکہ ولادت 80 ہجری میں ہوئی اور 143 یا 144 ہجری میں ان کا وصال ہوا) اپنی کہانی اپنی زبانی بیان کرتے ہیں کہ ایک بار ایک مجوسی نے مجھے ایسا لاجواب کیا کہ اس سے پہلے ایسا لاجواب مجھے کسی نے نہیں کیا تھا۔

ہوا یوں کہ میں وہ! ہم ایک کشتی میں سوار تھے، تو میں نے اس مجوسی سے کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں قبول کرتا؟ تو مجوسی نے آگے سے جواب دیا کہ ابھی میرے اسلام کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ نہیں فرمایا جب وہ ارادہ فرمالیگا تو میں بھی اسلام قبول کرلونگا، میں نے کہا کہ اللہ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین کے ہتھکنڈوں میں تو الجھا ہوا ہے، شیاطین تجھے چھوڑ نہیں رہے، اس لئے تو اسلام کی طرف نہیں آرہا۔ اس پر مجوسی بولا کہ پھر اس کا مطلب تو یہ ہے کہ شیاطین (معاذ اللہ) اللہ پر غالب ہو چکے ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ مغلوب ہوگئی ہے تو پھر مجھے شیاطین کے ساتھ رہنا چاہیے کیونکہ وہ غالب ہیں، اس حکایت سے یہ سبق ملا کہ ایک مجوسی جو اللہ تعالیٰ کے ارادے کا قائل نہیں تھا اس نے ایک بہت بڑے معتزلی کو لاجواب کردیا۔

حکایت نمبر 2: قاضی عبد الجبار ہمدانی (ان کا نام اسماعیل ہے، یہ عضد الدولہ کے وزیر تھے، اس لئے انہیں قاضی کہا جاتا، یہ بھی معتزلی ہیں ان کی وفات 415 ہجری میں ہوئی) ایک روز اپنے شاگرد! صاحب ابن عباد کے پاس چلے گئے، جبکہ ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائنی متوفی 418ھ بھی موجود تھے، تو قاضی عبد الجبار نے بطورِ تعریض کہا سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ کہ اللہ تعالیٰ ہر برائی اور ہر قسم کے عیب سے پاک ہے (جس سے مقصود یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں) تو استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے فوری جواب دیا کہ سُبْحَانَ مَنْ لَایَجْرِی فِیْ مُلْكِهٖ اِلَّامَایَشَاءُ کہ اس ذات کے لئے پاکی ہے جس کی بادشاہی میں وہ ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے یعنی استاذ کا مطلب یہ تھا کہ اللہ کے ارادہ کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت بری بات ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ اور اہل سنت کے مابین ایک اختلافی مسئلہ

﴿عبارت﴾: وَالْمُعْتَزِلَةُ اِعْتَقَدُوْا اَنَّ الْاَمْرَ یَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَةَ وَالنَّهْیَ عَدَمَ الْاِرَادَةِ فَجَعَلُوْا اِیْمَانَ

الْكَافِرِ مُرَادًا وَكُفْرَهٗ غَيْرَ مُرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهٖ وَقَدْ يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُنْهٰى عَنْهُ لِحِكَمٍ وَّمَصَالِحَ يُحِيْطُ بِهَا عِلْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِاَنَّهٗ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ اَلَا يُرٰى اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُّظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِيْنَ عِصْيَانَ عَبْدِهٖ يَأْمُرُهٗ بِشَيْءٍ وَلَا يُرِيْدُ مِنْهُ وَقَدْ يُتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِالْاٰيَاتِ، وَبَابُ التَّاوِيْلِ مَفْتُوْحٌ عَلَى الْفَرِيْقَيْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدمِ ارادہ کو مستلزم ہے تو انھوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ شے کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کے پیش نظر کہ جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے پس اس لئے کہ جو کچھ کرے اس کے بارے باز پرس نہیں کی جاسکتی، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کا تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کا ارادہ نہیں کرتا ہے اور دونوں جانبوں سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُعْتَزِلَةُ اعْتَقَدُوْا اَنَّ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ اور اہل سنت کے مابین ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں وہی مراد ہوتی ہے اور اسی کا اس نے ارادہ کیا ہے اور جس چیز سے منع کریں وہ اس کی مراد نہیں ہوتی کیونکہ اس نے اس کا ارادہ ہی نہیں کیا یعنی معتزلہ کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ارادہ! امر سے وابستہ ہوتا ہے نہی سے وابستہ نہیں ہوتا مثلاً کافر سے ایمان! مرادِ خداوندی ہے اور کفر مرادِ خداوندی نہیں۔

جبکہ اہل سنت کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست نہیں کہ جب امر ہوگا تو ارادہ بھی ہوگا اور نہی یعنی منع کرنا ہوگا تو ارادہ بھی نہیں ہوگا کیونکہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے اور مراد سے روکا جاتا ہے، ایسا مصلحتوں اور حکمتوں کے پیش نظر کیا جاتا ہے کہ جن کا احاطہ اللہ تعالیٰ کا علم کئے ہوئے ہے۔ یا پھر وہ مالک مطلق ذات ہے اسے ہر طرح کا تصرف کرنے کا حق ہے کسی کو اس کی بارگاہ میں سوال کرنے کا حق تو نہیں ہے جیسا کہ اس نے خود فرمایا کہ **لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**

اور پھر اس میں قباحت ہی کیا ہے کہ وہ امر کرے اور ارادہ نہ کرے یا منع کرے اور ارادہ کرلے، اور ایسا تو ہوتا رہتا ہے جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اسے ایسے کام کا حکم دے جس کو وہ نہ چاہتا ہو، کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ وہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

وَقَدْ يُتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیات سے استدلال کیا ہے اور تاویلات کا باب دونوں پر مفتوح ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مسئلہ جبر و اختیار

﴿عبارت﴾: وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا اِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اَصْلًا وَاَنَّ حَرَكَاتِهٖ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اِخْتِيَارَ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ وَنَعْلَمُ اَنَّ الْاَوَّلَ بِاِخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيْ وَلِاَنَّهُ لَوْلَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ اَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ وَلَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلٰى اَفْعَالِهٖ وَلَا اِسْنَادُ الْاَفْعَالِ الَّتِيْ تَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ اِلَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ مِثْلُ صَلّٰى وَكَتَبَ وَصَامَ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغُلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهٗ وَالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: اور بندوں کے لئے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیئے جائیں گے اگر وہ طاعت ہوں اور سزا دیئے جائیں گے اگر وہ معصیت ہوں ایسا نہیں ہے کہ جیسے جبریہ نے گمان کیا ہے کہ بندے کے لئے کوئی فعل (اختیاری) نہیں ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات میں سے ہیں نہ ان حرکات پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد واختیار اور یہ باطل ہے اس لئے کہ ہم بداہۃً فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت بندہ کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔ اور اس لئے کہ اگر بندہ کیلئے بالکل کوئی فعل نہ ہوتو اس کو مکلّف بنانا اور اسکے افعال پر ثواب وعقاب کا ترتیب صحیح نہ ہوگا اور بندہ کی طرف بطور حقیقت ان افعال کی اسناد (صحیح نہ ہوگی) جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صَلّٰی اور کَتَبَ اور صَامَ بخلاف طَالَ الْغُلَامُ اور اَسْوَدَ لَوْنُهٗ جیسی مثالوں کے۔ اور نصوص قطعیہ اس کی (انسان کے مجبور ہونے کی) نفی کرتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ''جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ'' اور جیسے فرمان تعالیٰ ہے فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر اور اسکے علاوہ دیگر آیات۔

﴿تشریح﴾:

وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جبر واختیار کے مسئلہ کو بیان کرنا ہے۔ اہل سنت کے ہاں! اگر افعال اختیاریہ ازقبیل طاعت ہوں تو ان پر ثواب ملے گا اور اگر ازقبیل معصیت ہوں تو ان پر عذب ملے گا۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کا رد کرنا ہے کہ جو کہتے ہیں کہ افعال میں بندے کے اختیار کا کوئی عمل دخل نہیں، بندہ تو جمادات کی طرح مجبور محض ہے اس کی تو حرکات تو جمادات کی حرکات کی طرح

سے شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جبریہ کا یہ عقیدہ باطل وفاسد ہے۔

لِاَنَّانُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل اول بیان کرنی ہے۔

کہ ہم یقینی طور پر پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اول حرکت اختیاری ہے اور ثانی حرکت غیر اختیاری ہے اور یہ فرق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بندے کے اختیار کا دخل ہے، بندہ مجبورِ محض نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مجبورِ محض ہوتا تو ہم یہ فرق نہ کر سکتے ہوتے۔

لَانَّهٗ لَوْلَمْ يَكُنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل ثانی بیان کرنی ہے۔

کہ اگر بندہ مجبورِ محض ہوتا تو بندہ کو احکام کا مکلّف بنانا درست نہ ہوتا یہی وجہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلّف نہیں بنایا گیا کیونکہ وہ مجبورِ محض ہیں، جبکہ بندے کو احکام کا مکلّف بنایا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بندہ مجبورِ محض نہیں۔

وَلَايَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل ثالث بیان کرنی ہے۔

کہ اگر بندہ مجبورِ محض ہوتا تو وہ اچھے اور برے افعال کی وجہ سے مستحق ثواب اور مستحق عذاب نہ ہوتا حالانکہ وہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بندہ مجبورِ محض نہیں۔

وَلَااِسْنَادُالْاَفْعَالِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل رابع بیان کرنی ہے۔

کہ اگر بندہ مجبورِ محض ہوتا تو افعالِ اختیاریہ کی نسبتِ حقیقی بندہ کی طرف کرنی صحیح نہ ہوتی کیونکہ اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ افعالِ اختیاریہ کی نسبتِ حقیقی بندہ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے صَلّٰی زَيْدٌ۔ كَتَبَ زَيْدٌ۔ صَامَ زَيْدٌ

وَالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل خامس بیان کرنی ہے۔

کہ نصوص قطعیہ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کا بطلان بیان کرتی ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ہے کہ اس میں بندوں کی طرف عمل کی نسبت کی گئی ہے اور ان کے عمل پر جزا مرتب کی گئی ہے اور جزا افعالِ اختیاریہ پر مرتب ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاریہ بھی ہیں۔

اور دوسرے مقام پر ارشادِ باری تعالیٰ ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ کہ جس کا دل چاہے ایمان لائے اور جس کا دل چاہے کفر کرے، اس سے بھی یہ معلوم ہو رہا ہے کہ کفر اور ایمان بندے کے افعالِ اختیاریہ ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فرقۂ جبریہ کا اشاعرہ پر اعتراض اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاِرَادَتِهٖ الْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا لِاَنَّهُمَا اِمَّا اَنْ يَّتَعَلَّقَا بِوُجُوْدِ الْفِعْلِ فَيَجِبُ اَوْ بِعَدَمِهٖ فَيَمْتَنِعُ وَلَا اِخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَالْاِمْتِنَاعِ قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيْدُ اَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهٗ اَوْ يَتْرُكُهٗ بِاِخْتِيَارِهٖ فَلَا اِشْكَالَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کی تعمیم کے بعد جبر یقیناً لازم ہے اسلئے کہ یہ دونوں یعنی

علم وارادہ یا فعل کے وجود کیساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا یا اس کے عدم کیساتھ تو فعل ممتنع ہو جائے گا حالانکہ وجوب اور امتناع کیساتھ جبر لازم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اس (فعل) کو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کرکے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اللہ کے علم اور ارادہ میں تعمیم ہے، آپ کی اس تعمیم سے جبر لازم آتا ہے کیونکہ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق یا تو وجودِ فعل سے ہوگا یا عدمِ فعل سے ہوگا، اگر وجودِ فعل سے ہوا تو فعل واجب ہو گیا اور اگر عدمِ فعل سے ہوا تو فعل ممتنع ہو گیا اور جو شے واجب یا ممتنع ہو جائے اس کے ساتھ تو کوئی اختیار نہیں ہوتا کیونکہ اختیار کہتے ہیں کہ چاہے آپ وہ کام کریں یا نہ کریں تو جب فعل واجب ہو گیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے آپ نہ کریں اور جب فعل ممتنع ہو گیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے آپ کرلیں، پس جب اختیار نہ رہا تو بندہ مجبور ہو گیا۔

قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيْدُ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق وجودِ فعل یا عدمِ فعل کے ساتھ بایں معنیٰ ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فعل کریگا یا ترک کریگا تو جب بندے کے اختیار کا فعل کے وجود اور ترک میں دخل ہے تو جبر کہاں رہا؟۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فرقہ جبریہ کے اشاعرہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ الْاِخْتِيَارِيُّ وَاجِبًا اَوْ مُمْتَنِعًا وَهٰذَا يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ قُلْنَا اِنَّهٗ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْوُجُوْبَ بِالْاِخْتِيَارِ مُحَقِّقٌ لِلْاِخْتِيَارِ لَا مُنَافٍ لَهٗ وَاَيْضًا مَنْقُوْضٌ بِاَفْعَالِ الْبَارِيْ فَاِنْ قِيْلَ لَا مَعْنٰى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْاِخْتِيَارِ اِلَّا كَوْنُهٗ مُوْجِدًا لِاَفْعَالِهٖ بِالْقَصْدِ وَالْاِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْاَفْعَالِ وَاِيْجَادِهَا وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمَقْدُوْرَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ مُسْتَقِلَّتَيْنِ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِيْ قُوَّةِ هٰذَا الْكَلَامِ وَمَتَانَتِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبُرْهَانِ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبِالضَّرُوْرَةِ اَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَاِرَادَتِهٖ مَدْخَلًا فِيْ بَعْضِ الْاَفْعَالِ كَحَرَكَةِ الْبَطْشِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ احْتَجْنَا فِي التَّفَصِّيْ عَنْ هٰذَا الْمُضِيْقِ اِلَى الْقَوْلِ بِاَنَّ اللّٰهَ خَالِقٌ وَالْعَبْدَ كَاسِبٌ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات غیر مسلم ہے اس لئے کہ اختیار کا وجوب اختیار کو ثابت کرنے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے اور نیز یہ اعتراض

باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندے کے فاعل بالاختیار ہونے کے کوئی معنی نہیں مگر اس کا قصد وارادہ سے اپنے افعال کا موجد ہونا حالانکہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ خلق افعال اور ایجاد افعال کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ مستقل ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ ہم جواب دینگے اس کلام کی قوت وسنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور بالبداہۃ یہ بات ثابت ہو چکی کہ بندہ کی قدرت اور اس کے ارادے کا بعض افعال میں دخل ہے جیسے پکڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسا کہ رعشہ کی حرکت تو ہم محتاج ہوئے اس تنگی سے چھٹکارا پانے میں اس بات کے قائل ہونے کی طرف کہ اللہ خالق اور بندہ کاسب ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ فَیَکُوْنُ فِعْلُهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقۂ جبریہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اور اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب بندے کے فعل اختیاری کے وجود یا عدم کے ساتھ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق ہو چکا ہے تو پھر بندے کا فعل اختیاری یا واجب بن جائیگا یا ممتنع ہو جائیگا اور فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع بننا یہ تو اجتماع ضدین ہے اور اختیار کے منافی ہے کیونکہ اختیار کا مطلب ہے کہ کرنا بھی جائز ہو اور نہ کرنا بھی جائز ہو تو جب فعل اختیاری واجب ہوا تو مطلب ہوگا کہ فعل کرنا واجب اور ضروری بھی ہے اور جائز بھی ہے، اسی طرح فعل اختیاری ممتنع ہوا تو مطلب ہوگا کہ فعل اختیاری کا امتناع ضروری ہے اور جائز بھی ہے اور یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ اختیار کے منافی ہے۔

قُلْنَا اِنَّهٗ مَمْنُوْعٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع ہونا اختیار کے کوئی منافی نہیں کیونکہ وجوب بالاختیار تو الٹا اختیار کو پختہ کرتا ہے یعنی تو نے اختیار کے ساتھ یہ کام ضرور کرنا ہے تو یہ اختیار کے کب منافی ہے؟۔

وَاَیْضًا مَنْقُوْضٌ بِاَفْعَالِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی جس طرح بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ویسے ہی باری تعالیٰ کے افعال کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں لہٰذا آپ کے قول کے مطابق ذاتِ باری تعالیٰ کے افعال کو بھی واجب کہنا چاہیے اور ممتنع کہنا چاہیے کیونکہ باجماع اہل اسلام وہ فاعل مختار ہے فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ، اِنَّ اللّٰہَ یَرْزُقُ مَنْ یَّشَاءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ لہٰذا معلوم ہوا کہ علم وارادہ کا فعل کے ساتھ تعلق اگر واقعی وجوب وامتناع کو ثابت کرتا تو افعال باری تعالیٰ میں بھی کرتا تو جب یہاں وجوب و امتناع کو ثابت نہیں کیا تو افعال عباد کے اندر بھی وجوب اور امتناع کو ثابت نہیں کریگا لہٰذا بندے کا اختیار بدستور برقرار ہے، فرقہ جبریہ کا بندے کو اس بناء پر مجبور کہنا باطل ہوا۔

فَاِنْ قِیْلَ لَا مَعْنٰی لِکَوْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقۂ جبریہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اور اعتراض

وارد کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اے جماعتِ اہلِ سنت! آپ کا معاملہ بھی عجیب ہے ایک طرف تو آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعلِ مختار ہے یعنی بندہ اپنے قصد واختیار سے اپنے افعال کو ایجاد کرتا ہے اور دوسری طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ بندے کے افعال کا خالق اور موجد باری تعالیٰ ہے، یہ دونوں باتیں باہمی متعارض ہیں۔

کیونکہ اگر آپ کی دوسری بات (بندے کے افعال کا خالق اور موجد باری تعالیٰ ہے) کو لیں تو پھر بندے نے کیا کیا؟ اور اگر پہلی بات (بندہ فاعلِ اختیار ہے) کو لیں تو پھر سوال ہوگا کہ اللہ نے کیا کیا؟ اور اگر آپ یہ کہیں کہ دونوں نے مل کر کیا ہوگا تو یہ اور بھی غلط ہوگا کیونکہ جب اللہ کی قدرت اس کی خلق میں کافی تھی تو قدرتِ عبد کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر خود بندہ فاعل مختار ہے تو پھر قدرتِ باری تعالیٰ کی کیا ضرورت تھی؟

اور یہ قاعدہ بھی مسلمہ ہے کہ مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا، اور آپ کی بات سے یہاں یہی خرابی لازم آرہی ہے کہ مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہے، جب یہ تمام صورتیں باطل ہوئیں تو ہمارا مذہب ثابت ہوگیا کہ بندہ مجبورِ محض ہے سب کچھ اللہ ہی کرنے والا ہے۔

قُلْنَا لَا كَلَامَ فِيْ قُوَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: جنابِ عالی! آپ کا اعتراض انتہائی مضبوط و مستحکم ہے اور اس میں سنجیدگی ہے تاہم یہ بات دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ خالق وموجد ہے او یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال اختیاریہ میں بندے کی قدرت اور اس کے ارادے کا بھی دخل ہے جیسے پکڑنے کی حرکت میں بندے کے ارادے اور اس کے اختیار کا دخل ہے اور بعض افعال میں نہیں ہے جیسے مرتعش کی حرکت تو اس تناقض والے اعتراض سے بچنے کی خاطر ہم نے کہا کہ ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے تو مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت دو مختلف جہتوں سے داخل ہوا، بندہ کی قدرت کے تحت کسب کے اعتبار سے داخل ہوا اور اللہ کی قدرت کے تحت خلق کے اعتبار سے داخل ہوا اور مقدورِ واحد کا دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے جائز ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

پس بندہ کاسب اور ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے

﴿عبارت﴾: **وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهٗ وَاِرَادَتَهٗ اِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ وَاِيْجَادَ اللّٰهِ تَعَالٰى الْفِعْلَ عَقِيْبَ ذٰلِكَ خَلْقٌ وَالْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْاِيْجَادِ وَمَقْدُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنٰى ضَرُوْرِيٌّ وَاِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلٰى اَزْيَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِيْ تَلْخِيْصِ الْعِبَارَةِ الْمُفَصِّحَةِ عَنْ تَحْقِيْقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللّٰهِ**

تَعَالٰی وَاِیْجَادِہٖ مَعَ مَالِلْعَبْدِفِیْہِ مِنَ الْقُدْرَۃِ وَالْاِخْتِیَارِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ بندے کا اپنی قدرت وارادہ کو فعل کی طرف پھیرنا کسب ہے اور اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کا فعل کو پیدا کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے تحت داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے پس فعل اللہ کا مقدور ہے ایجاد کی جہت سے اور بندے کا مقدور ہے کسب کی جہت سے اور معنی میں سے یہ مقدار یقینی ہے اگرچہ ہم قادر نہیں ہیں اس سے زیادہ پر اس عبارت کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عبد کے ہونے کی تحقیق کو اللہ کے خلق اور اسکی ایجاد سے ہونے کی تحقیق کو باوجود اسکے کہ اس میں بندہ کی قدرت واختیار ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِیْقُہٗ اَنَّ صَرْفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل والے جواب کی مزید توضیح کرنی ہے کہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندے میں اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں تو جب بندہ اللہ کی دی ہوئی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود اور پیدا کر دیتے ہیں، بندے کا قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب کہلاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو پیدا کر دینا خلق کہلاتا ہے پس بندہ کاسب اور ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے اور مقدورِ واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے یہ جائز ہے، اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندے کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے۔

ھٰذَاالْقَدْرُمِنَ الخ: غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو خالق کہنا اور بندے کو کاسب کہنا یہ امر یقینی ہے اس پر دلائل بھی موجود ہیں اس مسئلہ کی مزید تحقیق کرنا ہمارے بس کی بات نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خلق اور کسب کے درمیان فرق

﴿عبارت﴾: وَلَھُمْ فِی الْفَرْقِ بَیْنَھُمَا عِبَارَاتٌ مِثْلُ اَنَّ الْکَسْبَ وَاقِعٌ بِاٰلَۃٍ وَالْخَلْقَ لَابِاٰلَۃٍ وَالْکَسْبُ مَقْدُوْرٌ وَقَعَ فِیْ مَحَلِّ قُدْرَتِہٖ وَالْخَلْقُ لَافِیْ مَحَلِّ قُدْرَتِہٖ وَالْکَسْبُ لَایَصِحُّ اِنْفِرَادُالْقَادِرِ بِہٖ وَالْخَلْقُ یَصِحُّ فَاِنْ قِیْلَ فَقَدْاَثْبَتُّمْ مَانَسَبْتُمْ اِلَی الْمُعْتَزِلَۃِ مِنْ اِثْبَاتِ الشَّرْکَۃِ قُلْنَاالشَّرْکَۃُ اَنْ یَّجْتَمِعَ اِثْنَانِ عَلٰی شَیْءٍ وَیَتَفَرَّدُکُلٌّ مِّنْھُمَابِمَاھُوَلَہٗ دُوْنَ الْاٰخَرِ کَشُرَکَاءِ الْقَرْیَۃِ وَالْمَحَلَّۃِ وَکَمَا اِذَاجُعِلَ الْعَبْدُخَالِقًالِاَفْعَالِہٖ وَالصَّانِعُ خَالِقًالِسَائِرِالْاَعْرَاضِ وَالْاَجْسَامِ بِخِلَافِ مَااِذَااُضِیْفَ اَمْرٌ اِلٰی شَیْئَیْنِ بِجِھَتَیْنِ مُخْتَلِفَتَیْنِ کَالْاَرْضِ تَکُوْنُ مِلْکًالِلّٰہِ تَعَالٰی بِجِھَۃِ التَّخْلِیْقِ وَلِلْعِبَادِبِجِھَۃِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ وَکَفِعْلِ الْعَبْدِیُنْسَبُ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی بِجِھَۃِ الْخَلْقِ وَاِلَی الْعَبْدِبِجِھَۃِ الْکَسْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور ان متکلمین کیلئے ان دونوں یعنی خلق وکسب کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں مشائخ کی مختلف

عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آلہ کیساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق قادر کی قدرت کے محل میں نہیں ہے اور کسب صحیح نہیں ہے اس کیساتھ قادر کا انفراد اور خلق (کے اندر) صحیح ہے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات تو ہم جواب یہ دینگے کہ شرکت یہ ہے کہ دو افراد کسی ایک شے پر جمع ہو جائیں اور متفرد ہو جائیں ان دونوں سے ہر ایک اس حصہ کیساتھ جو اس کیلئے دوسرے کے بغیر ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء ہوتے ہیں اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق شمار کیا جائے اور صانع کو تمام اعراض و اجسام کا خالق قرار دیا جائے بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک شے کی اضافت دو مختلف جہتوں کے سبب دو چیزوں کی جانب کر دی جائے جیسے زمین تخلیق کی جہت سے اللہ کی ملک ہے اور تصرف کے ثابت ہونے کے اعتبار سے بندوں کی اور جیسے بندہ کا فعل خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ جانب منسوب کیا جاتا ہے اور کسب کے اعتبار سے بندہ کی طرف۔

﴿تشریح﴾:

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ نے خلق کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف کی ہے اور کسب کی نسبت بندے کی طرف کی ہے، آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے؟

﴿جواب﴾: اس فرق کے سلسلے میں ہمارے مشائخ سے مختلف تعبیرات منقول ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: کسب! آلات اور اعضاء کا محتاج ہے جبکہ خلق آلات اور اعضاء کا محتاج نہیں، لہٰذا بندہ جو بھی کام کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری کی مدد سے کرتا ہے یا اعضاء باطنی کی مدد سے کرتا ہے۔

2: کسب! ذاتِ کاسب میں واقع ہوتا ہے جبکہ خلق ذاتِ خالق میں واقع نہیں ہوتا، بندہ جو بھی کام اور کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہو جاتا ہے مثلاً قعود کا کسب کیا تو قاعد ہوا، ضرب کا کسب کیا تو ضارب ہوا، قیام کا کسب کیا تو قائم ہوا، جبکہ اس ضرب اور قیام کی خلق کی وجہ سے ذاتِ باری تعالیٰ کو ضارب اور قائم نہیں کہا جا سکتا۔

3: کاسب اپنا کسب اللہ کے ارادے اور خلق کے بغیر نہیں کر سکتا، کیونکہ اگر اللہ اس کام کی تخلیق نہیں کریگا تو بندہ کسب کس طرح کریگا؟ اور خلق جو ذاتِ باری تعالیٰ کا فعل ہے وہ انسان کے کسب کا محتاج نہیں، لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَقَدْ أَثْبَتُّمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جبریہ کی جانب سے اہل سنت پر ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جناب عالی! آپ نے بندے کو کاسب مان کر اسے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ فعل عبد کو بندے اور ذاتِ باری تعالیٰ دونوں کا مقدور قرار دیا اگرچہ دونوں کی جہات مختلف ہیں لیکن پھر بھی ایک قسم کی شرکت تو آگئی ہے، جب معتزلہ نے بندے کو اپنے افعال کا خالق کہا تو آپ نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا تھا کہ یہ ذاتِ باری تعالیٰ

کی صفتِ خالقیت میں شرکت ہے جو کہ شرک ہے، پس جو اعتراض تم نے معتزلہ پر کیا تھا کہ انہوں نے بندہ کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ خلق میں شریک کہا، یہی شرکت والا اعتراض تو تم پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ تم نے بھی مقدورِ واحد کو ذاتِ باری تعالیٰ اور بندے کی قدرت کے تحت داخل مانا ہے، اور بندے کو قدرت میں ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شریک کر دیا۔

قُلْنَا الشِّرْكَةُ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: بندے کو کاسب کہنے سے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شرکت لازم نہیں آتی، کیونکہ شرکت کہتے ہیں کہ دو یا دو سے زائد لوگ کسی چیز میں شریک ہوں اور ہر ایک کا الگ الگ حصہ ہو، جس میں دوسرا شریک نہ ہو۔ جیسے کسی محلے کے لوگ محلے کے باسی ہونے میں شریک ہوتے ہیں اور اس محلے میں ہر ایک کا الگ الگ مکان ہوتا ہے جس میں دوسرا شریک نہیں ہوتا۔

شرکت کا یہ معنیٰ لیتے ہوئے معتزلہ پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ انہوں نے صفتِ خلق میں مخلوق کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہہ کر اسے جدا کر دیا، اور ذاتِ باری تعالیٰ کو بقیہ تمام اشیاء کا خالق کہہ کر اسے جدا کر دیا، جبکہ صورتِ مذکورہ میں ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شرکت متحقق نہیں کیونکہ یہاں ایک چیز کی اضافت دو کی طرف مختلف حیثیتوں سے کی گئی ہے جیسے زمین کی اضافت! ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف بھی کی جاتی ہے اور بندے کی طرف بھی کی جاتی ہے لیکن مختلف جہات سے، ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف مالکِ حقیقی کے طور پر اور بندے کی طرف متصرف کے اعتبار سے اور مالکِ مجازی کی نسبت سے، لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ زمین! ذاتِ باری تعالیٰ اور بندے کے درمیان مشترک ہے حالانکہ دونوں کی طرف نسبت موجود ہے اور شرکت ثابت نہیں، بالکل اسی طرح اشیاء کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ اور بندے دونوں کی طرف کی گئی ہے لیکن اس نسبت سے شرکت ثابت نہیں ہو رہی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کسب قبیح! قبیح ہے لیکن خلق قبیح! قبیح نہیں ہے

﴿عبارت﴾: **فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيْحِ قَبِيْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهٖ قُلْنَا لِاَنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ اَنَّ الْخَالِقَ حَكِيْمٌ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا اِلَّا وَلَهٗ عَاقِبَةٌ حَمِيْدَةٌ وَاِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهَا فَجَزَمْنَا بِاَنَّ مَا نَسْتَقْبِحُهٗ مِنَ الْاَفْعَالِ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ فِيْهَا حِكَمٌ وَمَصَالِحُ كَمَا فِيْ خَلْقِ الْاَجْسَامِ الْخَبِيْثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤْلِمَةِ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ فَاِنَّهٗ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَقَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيْحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهٗ لِلْقُبْحِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ**

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کسب قبیح قبیح و جہالت استحقاق مذمت کا باعث کیسے ہوگا بخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) تو ہم جواب دیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق حکیم ہے جو کسی چیز کو پیدا نہیں کرتا مگر اس کا اچھا انجام ہوتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہو سکیں تو ہم نے اس بات کا یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں

ان کے اندر کچھ حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کہ اس لئے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کے برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے کے باوجود قبیح جہالت استحقاق مذمت وسزا کا باعث قرار دیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قِيلَ فَكَيْفَ كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب ذاتِ باری تعالیٰ! خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور فعل عبد! ذاتِ باری تعالیٰ اور انسان کی قدرتوں کے تحت مختلف جہات سے داخل ہو گیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسب قبیح کو قبیح قرار دیکر اس کے کاسب کو دنیا ن میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے اور خلق قبیح کو قبیح نہیں قرار دیا گیا حالانکہ کسب کی بنسبت خلق زیادہ قوی ہے۔

﴿جواب﴾: مشہور و معروف مقولہ ہے کہ فِعْلُ الْحَكِيْمِ لَايَخْلُوْعَنِ الْحِكْمَةِ کہ کسی دنا کا کوئی کام حکمت و دنائی سے خالی نہیں ہوتا، اللہ کی ذات صرف حکیم نہیں اَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَحْكَمِ الْحٰكِمِيْنَ تمام حکیموں کو پیدا فرمانے والا ہے تو اس کا کام مصلحت اور حکمت سے خالی کیسے ہو سکتا ہے، لہٰذا جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں حکمت اور مصلحت مضمر ہے اگر چہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے اس حکمت کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے کہ زہریلا مچھر! زہریلے اثرات کو ہوا سے کھینچ کھینچ کر ہوا کو صاف کر دیتا ہے، اسی طرح بچھو کی راکھ گردوں کی پتھری کا علاج ہے، لہٰذا ان حکمتوں کے پیش نظر خلق قبیح کو قبیح شمار نہیں کیا جا سکتا، جبکہ کاسب میں اسقدر حکمت اور مصلحت کہاں ہوتی ہے وہ تو کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے لہٰذا کسب قبیح کو قبیح دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا باعث قرار دیا گیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فعل حسن اور فعل قبیح

﴿عبارت﴾: وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَیْ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَايَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الْمَدْحِ فِی الْعَاجِلِ وَالثَّوَابِ فِی الْاٰجِلِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُّفَسَّرَ بِمَا لَايَكُوْنُ مُتَعَلَّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَشْمَلَ الْمُبَاحَ بِرِضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَیْ بِاِرَادَتِهٖ مِنْ غَيْرِ اِعْتِرَاضٍ وَالْقَبِيْحُ مِنْهَا وَهُوَ مَايَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الذَّمِّ فِی الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ فِی الْاٰجِلِ لَيْسَ بِرِضَائِهٖ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَلَا يَرْضٰی لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ يَعْنِیْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَالْمَشِيْئَةَ وَالتَّقْدِيْرَ يَتَعَلَّقُ بِالْكُلِّ وَالرِّضَاءُ وَالْمَحَبَّةُ وَالْاَمْرُ لَايَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحَسَنِ دُوْنَ الْقَبِيْحِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن) جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل

ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کیساتھ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہیں بغیر اعتراض کے، اور افعال عباد میں سے قبیح بھی ہیں اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں سزا کا متعلق ہو، ان کا صدور اللہ تعالیٰ کی رضا مندی سے نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو اس پر اعتراض ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ''۔ یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر سب کیساتھ متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر صرف اچھے افعال کیساتھ متعلق ہے نہ کہ برے افعال کیساتھ۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَسَنُ مِنْهَا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب جملہ افعال علم الٰہی اور ارادہ الٰہی سے وجود میں آئے ہیں تو چاہیے کہ تمام افعال واعمال پر اللہ تعالیٰ خوش ہوں؟ حالانکہ وہ کچھ اعمال سے خوش ہوتا ہے اور کچھ اعمال سے ناراض ہو جاتا ہے، ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: انسان کے افعال واعمال دو قسم کے ہیں۔ (۱) اچھے۔ (۲) برے۔

اچھے اعمال سے ذاتِ باری تعالیٰ خوش اور برے اعمال سے وہ ذات ناراض ہو جاتی ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے

وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ''کہ وہ اپنے بندوں کے لئے کفر پسند نہیں کرتے''۔

وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ہمیں کیسے پتہ چلیگا کہ کونسے اعمال اچھے ہیں اور کون سے اعمال برے ہیں؟

﴿جواب﴾: حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں مدح اور تعریف کا مستحق اور آخرت میں اجر وثواب کا حقدار بنے جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ لیکن اس تعریف کے لحاظ سے مباح افعال! فعل حسن کی تعریف سے خارج ہو جائینگے جو کہ بغیر نیت کے ادا کئے جائیں مثلاً کھانا، سونا وغیرہ کیونکہ جب فعل مباح کو بغیر نیت کے ادا کیا جائے تو اس سے بندہ نہ مستحق ذم بنتا ہے اور نہ ہی حقدار ثواب ومدح ہوتا ہے (یادر ہے اگر امر مباح کے ساتھ نیت حسنہ کر لی جائے تو یہ باعث اجر بن جاتا ہے) لہٰذا بہتر یہ ہے کہ فعل حسن کی تعریف یوں کی جائے کہ فعل حسن وہ ہے جس سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو، اس تعریف کے اعتبار سے افعال مباح بھی فعل حسن کی تعریف میں داخل وشامل ہو جائینگے۔

اور فعل قبیح وہ ہے جس کے بجالانے سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہو، فعل قبیح پر عدم رضائے الٰہی کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے ولا یرضی لعبادہ الکفر کہ اللہ بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔

يَعْنِيْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَالْمَشِيْئَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ارادہ ومشیت وتقدیر کا تعلق بندے کے تمام افعال کے ساتھ ہے خواہ وہ افعال اچھے ہوں یا برے ہوں مگر رضا اور محبت اور امر کا تعلق صرف بندوں کے اچھے اعمال کے ساتھ ہے نہ کہ اعمال قبیحہ کے ساتھ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

استطاعت کے دو معانی

﴿عبارت﴾: وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ اِشَارَةٌ اِلٰى مَاذَكَرَهُ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرْضٌ يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْحَيَوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَاعِلَّةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور استطاعت فعل کیساتھ ہوتی ہے معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے اور یہ بعینہ وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت یہ ایسا فرض ہے جس کا اللہ تعالیٰ حیوان میں خلق فرماتا ہے جس کے ذریعے سے وہ افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کیلئے علت ہے اور جمہور اس بات پر ہیں کہ یہ (استطاعت) اداء کیلئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے، جس سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ استطاعت کے دو معنیٰ ہیں۔

(۱) سلامت الا سباب و الآت یہ مجازی معنیٰ ہے، اور مدار تکلیف یہی معنیٰ ہے۔

(۲) وہ قدرت جس کے سبب سے فعل کا وجود ہوتا ہے، یہ استطاعت کا حقیقی معنیٰ ہے۔

۞ استطاعت بمعنیٰ سلامت الاسباب و الآت، یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے اگر بندے کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو پھر ما لا یطاق کا مکلف بنانا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں۔ اور استطاعتِ حقیقی کے بارے میں اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے مقارن ہوتی ہے اور یہ مدارِ تکلیف بھی نہیں ہے۔

پس عبارت کی توضیح یہ ہے کہ متن مین استطاعت سے مراد دوسرا معنیٰ ہے جو کہ حقیقی معنیٰ ہے اور مدارِ تکلیف بھی نہیں ہے، اور اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بخلاف معتزلہ کے ان کے ہاں یہ استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) بندہ کے اندر فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے تا کہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا بھی لازم نہ آئے اور فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تا کہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا بھی لازم نہ آئے۔

اَنَّهَا عَرْضٌ يَخْلُقُ سے وھی علة للفعل تک: صاحب تبصرہ (شیخ ابو معین) کی عبارت ہے وہ کہتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو بها الفعل کہا ہے، تو یہاں باء برائے تعلیل ہے کیونکہ استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) ایسی عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ حیوان میں پیدا فرما دیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ افعال اختیار یہ کر لیتا ہے اور یہ قدرت فعل کے لئے علت ہے، محل اشارہ ''بھا الفعل'' میں باء ہے جو کہ علت کے لئے ہے، لیکن جمہور اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت اداء فعل کے لئے شرط ہے نہ کہ علت، اور علت و شرط میں فرق ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شے وجود میں مؤثر ہو اور شے کی جزء نہ ہو اور شرط وہ ہوتی ہے جو شے

کے وجود میں مؤثر بھی نہ ہو اور نہ ہی شے کی جزء ہو بلکہ شے کا وجود اس پر موقوف ہو۔

الغرض! الب لباب یہ ہے کہ متن میں لفظِ استطاعت سے مراد قدرتِ حقیقیہ ہے (جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے) اور یہی قدرتِ حقیقیہ محل نزاع ہے، معتزلہ کے ہاں یہ قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ مقارن بھی ہوتی ہے بخلاف اشاعرہ کے ان کے ہاں یہ قدرتِ حقیقیہ فقط فعل کے مقارن ہوتی ہے، رہی وہ قدرت جو آلات واسباب کی سلامتی کے معنیٰ میں ہے وہ محل نزاع نہیں اس کے متعلق تمام کا اتفاق ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کے اعتراض کا جواب

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَّخْلُقُهَا اللّٰهُ تَعَالٰى عِنْدَ قَصْدِ اِكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ فَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَالثَّوَابَ وَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمُضَيِّعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلِهٰذَا ذُمَّ الْكَافِرُوْنَ بِاَنَّهُمْ لَايَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَاِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ عَرْضًا وَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَاسَابِقَةً عَلَيْهِ وَاِلَّا لَزِمَ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِلَا اسْتِطَاعَةٍ وَقُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنَ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ

﴿ترجمہ﴾: اور حاصل کلام استطاعت ایسی صفت ہے اللہ تعالیٰ جس کو اللہ تعالیٰ اسباب اور آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کے ارادہ کرنے کے وقت خلق فرماتے ہیں اگر وہ خیر کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خیر کے کام کی قدرت کا خلق فرما دیتا ہے تو بندہ مستحق مدح وثواب ہوتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت فرما دیتا ہے تو بندہ خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنیوالا ہو تو وہ مستحق مذمت وسزا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کافروں کی مذمت کی گئی ''لا یسطیعون السمع'' یہ کفار سننے کی طاقت نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو اس سے مقدم نہ ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئے گا بوجہ اس تفصیل کے جو گزر چکی ہے یعنی اعراض کے بقاء کا ممتنع ہونا۔

﴿تشریح﴾:

وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے کئے جانے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب قدرتِ حقیقیہ فعل کے مقارن ہوتی ہے تو جو بندہ خیر کو ترک کر دے تو وہ مستحق ذم اور عقاب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میرے اندر قدرت نہیں تھی میں فعل خیر کیسے بجالاتا۔

﴿جواب﴾: استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) ایک ایسی صفت ہے کہ آلات واسباب کی سلامتی کے بعد جب بندہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس قدرت کو پیدا فرماتے ہیں، اگر بندہ فعلِ خیر کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ خیر کی قدرت کو پیدا فرماتے ہیں جس کی وجہ سے بندہ تعریف اور ثواب کا مستحق بن جاتا ہے اور اگر بندہ شر! کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندے کے اندر شر کی قدرت کو پیدا فرماتے ہیں اور جب بندہ خیر کا ارادہ ترک کر کے شر کا ارادہ کرتا ہے تو گویا کہ بندے نے اپنے اختیار سے خیر کی قدرت کو ضائع کرلیا، جس کی وجہ سے مستحقِ ذم وعقاب ہوا، اگر بندہ شر کا ارادہ نہ کرتا بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو اس سے خیر کا صدور ہوتا تو جب بندے نے اپنے اختیار سے خیر کی قدرت کو ضائع کیا تو بندہ مستحق ذم وعقاب ہوا یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ مشرکین! حق بات ماننے کی غرض سے نہیں سنتے تھے اور اپنے اختیار سے حق بات کو سننے کی قدرت کو ضائع کیا تھا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت بیان کی اور ان سے استطاعت کی نفی کی اور فرمایا کہ یہ لوگ حق بات کو ماننے کی طاقت نہیں رکھتے۔

وَإِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی دلیل کو بیان کرنا ہے۔

کہ استطاعت (قدرت) کا فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر مقارن نہ ہو بلکہ مقدم ہو تو فعل کا بغیر استطاعت کے پایا جانا لازم آتا ہے کیونکہ استطاعت عرض ہے اور اعراض کی بقاء محال ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ جس وقت استطاعت موجود ہوئی ہے اس وقت سے لیکر وجودِ فعل تک موجود ہو اور فعل کا بغیر استطاعت کے پایا جانا محال ہے لہٰذا استطاعت کا مقدم ہونا باطل ہے اور مقارن ہونا ثابت ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: فَإِنْ قِيلَ لَوْ سُلِّمَتِ اسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَلَانِزَاعَ فِيْ اِمْكَانِ تَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ عَقِيْبَ الزَّوَالِ فَمِنْ اَيْنَ يَلْزَمُ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ قُلْنَا اِنَّمَا نَدَّعِيْ لُزُوْمَ ذٰلِكَ اِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ وَاَمَّا اِذَا جَعَلْتُمُوْهَا الْمِثْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدِ اعْتَرَفْتُمْ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ لَاتَكُوْنُ اِلَّا مُقَارِنَةً لَهٗ ثُمَّ اِنِ ادَّعَيْتُمْ اَنَّهٗ لَابُدَّ لَهَا مِنْ اَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰى لَا يُمْكِنَ الْفِعْلُ بِاَوَّلِ مَا يُحْدَثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمُ الْبَيَانُ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر بقاءِ اعراض کا استحالہ تسلیم کرلیا جائے تو زوالِ اعراض کے بعد نئے امثال کے پیدا ہونے کے امکان میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے وقوع کیونکر لازم آئے گا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کے لزوم کا (وقوعِ فعل بلا قدرت کے لزوم کا) اس وقت دعویٰ کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل ہوا وہ قدرت صرف فعل کے مقارن ہوتی ہے پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسی امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمے دلیل کا پیش کرنا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قِيْلَ لَوْ سُلِّمَتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے مذکورہ دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ اگر قدرت فعل پر مقدم ہو جائے تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعراض کی بقاء محال ہے بلکہ اعراض کی بقاء ممکن ہے تو قدرتِ سابقہ کا فعل کے وجود کے وقت تک باقی رہنا ممکن ہے تو فعل بغیر قدرت کے کہاں پایا گیا، بلکہ قدرتِ سابقہ وجودِ فعل تک باقی ہے اس کی وجہ سے فعل پایا گیا ہے اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ اعراض کی بقاء محال ہے تو تجدد امثال میں کوئی نزاع نہیں ہے لہٰذا تجددِ امثال کی وجہ سے قدرتِ سابقہ موجود ہے تو جب تجدد امثال کی وجہ سے قدرتِ سابقہ باقی ہے تو فعل کا وقوع بغیر قدرت کے نہیں لہٰذا آپ کی بات درست نہیں ہے کہ اگر قدرت کو مقدم مان لیا جائے تو فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہو جائیگا؟

قُلْنَا اِنَّمَا نَدَّعِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہم نے جو کہا ہے کہ اگر قدرت کو مقدم مان لیا جائے تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا ہم اس لزوم کے اس وقت دعویدار ہیں جب کہ وہ قدرت جس کی وجہ سے فعل پایا جاتا ہے وہ قدرت سابقہ ہو نہ کہ اس کی مثل، تو اب فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آتا ہے اور اگر آپ کہیں کہ تجدد امثال کی وجہ سے قدرتِ سابقہ وجودِ فعل تک موجود ہے تو آپ نے یہ بات تسلیم کرلی کہ قدرت مقارن ہوتی ہے مثلاً تین بج کر دس منٹ اور چھ سیکنڈ پر قدرت کا وجود ہوا ہو پھر ساتویں سیکنڈ میں زائل ہو گیا ہو، اور آٹھویں سیکنڈ میں اس کا مثل موجود ہو چکا ہو اور اسی آٹھویں سیکنڈ میں فعل کا وقوع بھی پایا گیا ہو تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس فعل کا وقوع اس قدرتِ سابقہ کی وجہ سے ہے جو کہ چھٹے سیکنڈ میں پیدا ہوئی یا فعل کا وقوع قدرت کی اس مثل متجدد کی وجہ سے ہوا ہے جو کہ آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوئی ہے، اگر پہلی صورت ہے تو لازماً فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آتا ہے کیونکہ قدرتِ سابقہ تو چھٹے سیکنڈ میں پیدا ہوئی ہے اور فعل کا وقوع آٹھویں سیکنڈ میں ہوا ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ فعل کا وقوع اس قدرت کی وجہ سے ہوا ہے جس کی مثل آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوئی ہے تو آپ نے یہ تسلیم کرلیا کہ قدرت فعل کے مقارن ہوتی ہے کیونکہ اس آٹھویں سیکنڈ میں فعل کا بھی وقوع ہوا ہے۔

ثُمَّ اِنِ ادَّعَيْتُمْ اَنَّه الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: اے معتزلہ! اگر تم اس بات کے مدعی ہو کہ قدرتِ سابقہ حادثہ مثلاً وہ جو کہ چھٹے سیکنڈ میں پیدا ہوئی تھی وہ وقوعِ فعل میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے لئے امثال متجددہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ مثل متجدد جو کہ ساتویں یا آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوا ہے وہ وقوعِ فعل میں مؤثر ہے تو آپ کا یہ دعویٰ تعجب خیز ہے کیونکہ قدرت تو دونوں حالتوں میں مساوی ہے تو کیا وجہ ہے کہ قدرتِ سابقہ مؤثر نہیں ہے اس کے امثال متجددہ مؤثر ہیں تو آپ کو اس دعویٰ پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے اور دلیل آپ کے پاس نہیں ہے لہٰذا آپ کا قول کہ قدرتِ سابقہ مؤثر نہیں امثال متجددہ مؤثر ہیں باطل ہے تو جب امثال متجددہ کا قول باطل

ہوا تو قدرتِ سابقہ مؤثر ہوگی اور قدرتِ سابقہ کے وقت فعل موجود نہیں تھا فعل تو قدرتِ سابقہ کے بعد آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوا ہے تو لازماً فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحبِ کفایہ کا جواب

﴿عبارت﴾: وَاَمَّامَايُقَالُ لَوْفَرَضْنَابَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ اِلٰى اٰن الْفِعْلِ اِمَّابِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَاِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَاِنْ قَالُوْابِجَوَازِ وُجُوْدِالْفِعْلِ بِهَافِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى فَقَدْتَرَكُوْامَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوْامُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ وَاِنْ قَالُوْابِامْتِنَاعِهِ لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَالتَّرْجِيْحُ بِلَامُرَجِّحٍ اِذِالْقُدْرَةُ بِحَالِهَالَمْ تَتَغَيَّرْوَلَمْ يَحْدُثْ فِيْهَامَعْنًى لِاسْتِحَالَةِ ذٰلِكَ عَلَى الْاَعْرَاضِ فَلِمَ صَارَالْفِعْلُ بِهَافِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًاوَفِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى مُمْتَنِعًا

﴿ترجمہ﴾: بہر حال (معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ اعتراض کا جواب یوں) کہا جاتا ہے کہ اگر ہم فرض کرلیں قدرتِ سابقہ کی بقاء کو وجودِ فعل کے وقت تک خواہ تجدد امثال کی شکل کیساتھ اور خواہ بقاء اعراض کے درست ہونے کے ساتھ پس اگر وہ قائل ہو جائیں وجودِ فعل کے جواز کے اس قدرت کے ذریعہ پہلی حالت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا اس وجہ سے کہ انھوں نے جائز قرار دیدیا ہے فعل کی قدرت کیساتھ مقارنت کو اور وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی جدید وصف پیدا نہیں ہوا اس کے (حدوث معنیٰ کے) ممتنع ہونے کی وجہ سے اعراض پر تو اس قدرت کی وجہ سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہو گیا اور پہلی حالت میں ممتنع کیوں ہوا۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّامَايُقَالُ لَوْفَرَضْنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب کفایہ کے جواب کو نقل کرنا ہے۔ کہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیں کہ قدرتِ سابقہ جو فعل پر مقدم ہے وہ وجودِ فعل تک باقی ہے خواہ تجددِ امثال کے ذریعے جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا اس وجہ سے کہ قدرت کی بقاء جائز ہے جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ فعل کا وقوع قدرت کی حالت اولیٰ میں ہوا ہے یا حالتِ ثانیہ میں ہوا، اگر آپ کہیں کہ فعل کا وقوع حالتِ اولیٰ میں ہوا ہے یعنی اس حالت میں ہوا ہے جس میں قدرت پیدا ہوئی ہے تو گویا آپ نے اپنا مذہب ترک کر دیا اور یہ مان لیا کہ قدرت! فعل کے مقارن ہوتی ہے، اور اگر آپ کہیں گے کہ فعل کا وقوع حالتِ ثانیہ میں ہوا ہے تو یہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے، یہ نہیں کہ قدرت حالتِ اولیٰ میں ضعیف تھی، اور حالتِ ثانیہ میں قوی ہوگئی، کیونکہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی قسم کا تغیر تبدل محال و ممتنع ہے تو جب قدرت بحالہ ہے تو حالتِ اولیٰ میں قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا

اورحالتِ ثانیہ میں فعل کا جائز ہونا ترجیح بلا مرجح اور تحکم ہے

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحب کفایہ کا رد

﴿عبارت﴾: فَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَايَقُوْلُوْنَ بِامْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَبِاَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ اَلْبَتَّةَ حَتّٰى يَمْتَنِعَ حُدُوْثُ الْفِعْلِ فِيْ زَمَانِ حُدُوْثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُوْنَةً بِجَمِيْعِ الشَّرَائِطِ وَلِاَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى لِانْتِفَاءِ شَرْطٍ وَوُجُوْدِ مَانِعٍ وَيَجِبُ فِي الثَّانِيَةِ لِتَمَامِ الشَّرَائِطِ مَعَ اَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ هِيَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ

﴿ترجمہ﴾: تو اس جواب میں نظر ہے۔ کیونکہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قدرت فعل پر مقدم ہوتی ہے وہ مقارنتِ زمانی کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے قائل بھی نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعاً ہی مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت اپنی تمام شرطوں کیساتھ ملی ہوئی ہے اور اس لئے کہ یہ بات جائز ہے کہ حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو کسی شرط کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب کفایہ کے جواب کو رد کرنا ہے۔

کہ مذکورہ جواب محل نظر ہے کہ جناب صاحب کفایہ! معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ استطاعت فعل کے مقارن نہیں ہوتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ استطاعت جیسے فعل پر مقدم ہوتی ہے ویسے ہی فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تو اس صورت میں ان پر ترکِ مذہب کا الزام عائد نہیں ہوگا اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ معتزلہ قدرت قبل الفعل وجوباً کے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازاً کے قائل ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے فعل سے پہلے ہونا ضروری نہیں ہے

اور دوسری شق میں آپ کا ان پر تحکم و ترجیح بلا مرجح کا الزام عائد کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حالتِ اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثیر موجود ہو جس کی وجہ سے فعل! حالتِ اولیٰ میں ممتنع ہو اور حالتِ ثانیہ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط پائی جارہی ہوں اور کوئی مانع بھی نہ ہو جس کی وجہ سے فعل کا حالتِ ثانیہ میں وجود واجب اور ضروری ہو تو تاثیر کی شرائط کا پایا جانا اور مانع ہونا وجودِ فعل کے لئے مرجح ہے حالانکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے قدرت کے عرض ہونے کی وجہ سے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے لہٰذا معتزلہ پر تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح کا الزام

لگانا درست نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَمِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِالْاِسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمِعَةُ لِجَمِيْعِ شَرَائِطِ التَّاثِيْرِ فَالْحَقُّ اَنَّهَا مَعَ الْفِعْلِ وَاِلَّا فَقَبْلَهٗ وَاَمَّا اِمْتِنَاعُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَمَبْنِيٌّ عَلٰى مُقَدَّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ اَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرْضِ بِالْعَرْضِ وَاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ

﴿ترجمہ﴾: اور اسی وجہ سے اشاعرہ میں سے بعض لوگ اس بات کی جانب گئے ہیں کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو حق یہ ہے کہ وہ قدرت فعل کیساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اور بہر حال اعراض کی بقاء کا ممتنع ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔ جن کا اثبات دشوار ہے اور وہ یعنی تین مقدمات یہ ہیں کہ شے کی بقاء ایسا امر حقیقی ہے جو شے پر زائد ہے اور دوسرا یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ ممتنع ہے اور تیسرا یہ ہے کہ ان دونوں کا یعنی عرض و بقاء کا قیام اکٹھے ایک محل کیساتھ ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام رازی علیہ الرحمۃ کے قول کو ذکر کرنا ہے۔

امام رازی علیہ الرحمۃ نے معتزلہ اور اشاعرہ کے اقوال میں مطابقت کرنا چاہی ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ایک وہ قدرت ہے جس میں تمام شرائطِ تاثیر موجود ہوں اور دوسری وہ قدرت ہے کہ جس میں شرائطِ تاثیر موجود نہ ہوں، اس تفصیل کو بنیاد بنا کر امام رازی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے اقوال میں مطابقت کی صورت یہ ہے کہ اگر قدرت سے وہ قدرت مراد لی جائے جس میں تمام شرائطِ تاثیر موجود ہوں تو حق یہی ہے کہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے۔

اور اگر قدرت سے مراد وہ قدرت لی جائے جس میں تمام شرائطِ تاثیر موجود نہ ہوں تو حق بات یہ ہے کہ قدرت فعل کے مقارن ہوتی ہے جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے لہٰذا معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان نزاع لفظی ہے اور حقیقی نزاع نہیں ہے۔

وَاَمَّا اِمْتِنَاعُ بَقَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے اس قول کو رد کرنا ہے کہ جسے انہوں نے اپنے دعویٰ کی دلیل میں ذکر کیا تھا، وہ یہ تھی کہ اگر قدرت کو مقدم مان لیا جائے تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا کیونکہ قدرت ایک عرض ہے اور اعراض کی بقاء ممتنع ومحال ہے تو اب شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی اس بات کو کہ اعراض کی بقاء ممتنع ہے رد فرما رہے ہیں کہ جس کا لب لباب یہ ہے کہ اعراض کی بقاء کا امتناع ایسے تین مقدمات پر موقوف ہے کہ جنہیں ثابت کرنا انتہائی دشوار ہے ، اگر ان مقدمات کو ثابت کیا جائے تو اعراض کی بقاء کا امتناع ثابت ہو جائیگا لیکن یہ مقدمات ثلاثہ ثابت نہیں ہیں۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بقاء الگ شے ہے اور شے کا وجود الگ شے ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض ممتنع

ہے، تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ بقاء اور عرض کا قیام ایک محل کے ساتھ ممتنع ہے، جب یہ مقدمات ثلاثہ ثابت ہو جائیں گے تو اب عرض کی بقاء ممتنع ہو جائیگی۔ وہ اس طرح کہ اگر عرض کو باقی مانا جائے تو باقی اسم مشتق کا صیغہ ہے اور اسم مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو تو اس قاعدہ کی بناء پر بقاء عرض کے ساتھ قائم ہوگی تو قیام العرض بالعرض لازم آئیگا اور قیام العرض بالعرض محال ہے اور مستلزم للمحال محال ہوتا ہے لہذا عرض کی بقاء بھی محال اور ممتنع ہے۔

پس ان مقدمات پر عرض کی بقاء کا امتناع موقوف ہے لیکن یہ مقدمات ثلاثہ ثابت نہیں ہیں، پہلا اس لئے ثابت نہیں ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بقاء الگ شے اور عرض الگ شے ہے حالانکہ بقاء! عین وجود شے ہے، بقاء وجود استمراری کو کہا جاتا ہے اور دوسرا مقدمہ اس لئے ثابت نہیں کہ قیام العرض بالعرض اس وقت محل ہے جب قیام کا معنیٰ تبعیت فی التحیز مراد لیا جائے یعنی قیام کا معنیٰ یہ مراد لیا جائے کہ شے اپنے تحیز اور مکان میں ہونے میں غیر کا تابع ہو تو اس وقت قیام العرض بالعرض محال ہوگا، کیونکہ عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا تو غیر اس کے تحیز کا تابع کیسے ہوگا حالانکہ یہاں قیام کا معنیٰ اختصاص نعتی ہے اور اختصاص نعتی اسے کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کو موصوف بنانا اور دوسرے کو صفت بنانا درست ہو اور اختصاص نعتی کی صورت میں قیام العرض بالعرض جائز و درست ہے جیسا کہ سواد وشدید کا آپس میں ایسا تعلق ہے جس کی وجہ سے ایک کو موصوف بنانا اور دوسرے کو صفت بنانا جائز ہے اور یوں کہنا صحیح ہے کہ سواد شدید حالانکہ یہ دونوں عرض ہیں۔ اور تیسرا مقدمے کو ہم اس لئے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ عرض اور بقاء دونوں کا ایک محل کے ساتھ قیام درست ہے مثلاً سواد اور اس کی بقاء جسم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں جیسے کالا کمبل، کہ اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہے اور اس کی بقاء بھی قائم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

قدرتِ حقیقی اور قدرتِ مجازی

《عبارت》: وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِاَنَّ التَّكْلِيْفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْاِيْمَانِ وَتَارِكَ الصَّلٰوةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً ح لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَيَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ يَعْنِيْ لَفْظَ الْاِسْتِطَاعَةِ عَلٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا فَاِنْ قِيْلَ الْاِسْتِطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَسَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهٗ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَفْسِيْرُهَا بِهَا قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَهٗ وَالْمُكَلَّفُ كَمَا يَتَّصِفُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُوْ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ اِلَّا اَنَّهٗ لِتَرَكُّبِهٖ لَا يُشْتَقُّ مِنْهُ اِسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِطَاعَةِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ الَّتِيْ هِيَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَا الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَاِنْ اُرِيْدَ بِالْعَجْزِ عَدَمُ

الْإِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنٰى الْاَوَّلِ فَلَانُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ تَكْلِيْفِ الْعَاجِزِ وَاِنْ اُرِيْدَبِالْمَعْنٰى الثَّانِيْ فَلَانُسَلِّمُ لُزُوْمَهٗ لِجَوَازِاَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَاِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ بِهَاالْفِعْلُ

﴿ترجمہ﴾: اور جب استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں اس طریقہ پر کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلّف ہے اور تارک صلوٰۃ دخول وقت کے بعد نماز کا مکلّف ہے پس اگر اس وقت استطاعت نہ موجود نہ ہوتو عاجز کو مکلّف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو اشارہ کیا مصنف علیہ الرحمۃ نے جواب کی طرف اپنے اس (آئندہ) قول سے اور واقع ہوتا ہے یہ نام یعنی لفظ استطاعت اسباب و آلات جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ میں ہے اور اللہ کیلئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو اس تک راستہ کی طاقت ہو۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی مکلّف کی صفت نہیں ہے تو کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کیساتھ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد مکلّف کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور مکلّف جیسے متصف ہوتا ہے استطاعت کیساتھ ایسے ہی متصف ہوتا ہے اس کیساتھ (اسباب و آلات کی سلامتی کیساتھ) اس حیثیت سے کہا جاتا ہے "هو ذو سلامة الاسباب" مگر تحقیق شان یہ ہے کہ اس کے (سلامۃ الاسباب و الآلات) مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جس کا اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔ اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر جو کہ اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت جو پہلے معنی میں ہے پس اگر ارادہ کیا جائے عجز سے پہلے معنی کے اعتبار سے استطاعت کا نہ ہونا تو ہم ایسے عاجز کی تکلیف کے استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے اور اگر ارادہ کیا جائے (عدم استطاعت کا) دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگر چہ وہ حقیقی قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّااسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آئندہ متن کے لئے تمہید بیان کرنی ہے، اور معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر ایک اعتراض کا بیان کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ اے اہل سنت! آپ جب قدرت کو فعل کے مقارن مانتے ہیں تو اس سے **تَكْلِيْفُ مَالَايُطَاقُ** لازم آتی ہے جو کہ قرآنی اصولوں کے خلاف ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے کہ **لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًااِلَّاوُسْعَهَا** مثلاً کافر ایمان سے پہلے حالتِ کفر میں ایمان کا مکلّف ہوتا ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس کو ایمان کی قدرت حاصل نہیں اسی طرح نماز کا وقت داخل ہوتے ہی بندہ نماز کا مکلّف ہو جاتا ہے حالانکہ نماز کی ادائیگی سے پہلے اسے نماز کی قدرت حاصل نہیں ،لہٰذا قدرت کے بغیر کافر کو ایمان کا مکلّف بنانا اور نمازی کو قدرت کے بغیر نماز کا مکلّف بنانا **تَكْلِيْفُ مَالَايُطَاقُ** اور تکلیف

العاجز ہے جوکہ باطل ہے۔

وَيَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: قدرت کا استعمال دو معانی میں ہوتا ہے (۱) قدرتِ حقیقی یہ وہ قدرت ہے جو کہ انسان کو فعل کی ادائیگی کے وقت حاصل ہوتی ہے (۲) قدرتِ مجازی: اس سے مراد آلات، اسباب اور اعضاء کی سلامتی ہے اور استطاعت کی قسم ثانی مدارِ تکلیف ہے جو کہ فعل کی ادائیگی سے پہلے پہلے حاصل ہے لہٰذا استطاعت کے اس دوسرے معنیٰ کو لیتے ہوئے تکلیف عاجز لازم نہیں آتی۔

۞ پھر اعتراض ہوا کہ استطاعت کے اس معنیٰ کے لئے شریعت میں کیا اصل ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** یہاں استطاعت سے مراد! استطاعتِ مجازی ہے جس کی وجہ سے انسان پر حج کی فرضیت لازم آتی ہے الغرض! لب لباب یہ ہے کہ استطاعت بالمعنیٰ الاول مقارن ہے جو کہ تکلیف کا مدار نہیں اور استطاعت بالمعنیٰ الثانی جو کہ مدارِ تکلیف ہے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیفِ عاجز لازم نہ آئے۔

فَاِنْ قِيْلَ الْاِسْتِطَاعَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾ استطاعت کی تفسیر سلامتی اور آلات واسباب سے اس لئے ٹھیک نہیں کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے جیسے کہا جاتا کہ **اَلْمُكَلَّفُ الْمُسْتَطِيْعُ** اور سلامتی آلات واسباب وہ مکلّف کی صفت نہیں بلکہ اسباب وآلات کی صفت ہے۔

﴿جواب﴾: سلامتی آلات واسباب بھی مکلّف کی صفت ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے **رجل ذو سلامة آلات و اسباب**، لہٰذا استطاعت اور سلامتی اسباب دونوں مکلّف کی صفت ہیں، البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور سلامت الاسباب مرکب ہے تو اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا۔

وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ عَلٰى **هٰذِهِ الخ:** مذکورہ تفصیل کے بعد اب اصل جواب کی طرف لوٹ کر کہتے ہیں استطاعت بالمعنیٰ الثانی مدارِ تکلیف ہے نہ بمعنی الاول اور آپ کے **تکلیف العاجز** کا الزام باطل ہے کیونکہ اگر قبل الفعل استطاعت حقیقی حاصل نہیں تو اس سے عجز لازم نہیں کیونکہ یہ مدار تکلیف نہیں اور نہ اس سے کوئی استحالہ لازم آتا ہے جب ہم استطاعت بمعنیٰ الثانی لیتے ہیں تو تکلیف العاجز کا الزام ہم پر اس لئے لازم نہیں کہ ہم اس کے قائل ہیں کہ یہ فعل سے پہلے پہلے حاصل ہے پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر استحالہ نہیں اور دوسری صورت میں نہ لزوم ہے اور نہ استحالہ۔

☆☆☆ ☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْقُدْرَةَ الْمَصْرُوْفَةَ اِلَى الْكُفْرِهِيَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِيْ تُصْرَفُ اِلَى الْاِيْمَانِ لَا اِخْتِلَافَ اِلَّا فِي التَّعَلُّقِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِيْ نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْاِيْمَانِ الْمُكَلَّفِ بِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ صُرِفَ قُدْرَتَهٗ اِلَى الْكُفْرِ وَضَيَّعَ بِاِخْتِيَارِهٖ صَرْفَهٗ اِلَى الْاِيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْ هٰذَا

اَلْجَوَابِ تَسْلِيْمًا لِكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْاِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ لَامُحَالَةَ فَاِنْ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنْ صَلُحَتْ لِلضِّدَّيْنِ لٰكِنَّهَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقِ بِاَحَدِهِمَا لَاتَكُوْنُ اِلَّامَعَهُ حَتّٰى اَنَّ مَايَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَايَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلتَّرْكِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهٖ وَاَمَّانَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْتَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضِّدَّيْنِ قُلْنَا هٰذَامِمَّالَايُتَصَوَّرُ فِيْهِ نِزَاعٌ اَصْلًابَلْ هُوَلَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيَتَاَمَّلْ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور پر کہ قدرت ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک ضدین (ایمان وکفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کے جو قدرت کفر کی جانب متوجہ ہے وہی بعینہٖ ایمان کی طرف متوجہ کی جاسکتی ہے، کوئی اختلاف نہیں ہے مگر تعلق میں اور یہ یعنی تعلق کا اختلاف نفسِ قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے مگر اس نے ایمان کی قدرت کو کفر کی جانب صرف کردیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کے ایمان کی جانب صرف کرنے کو ضائع کردیا تو وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہوگیا۔ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ حالتِ کفر میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر پہلے ہوگی۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کیساتھ یہاں تک وہ قدرت جس کی فعل سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کیساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہرحال نفسِ قدرت کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے، ہم جواب دینگے یہ بات تو ان میں سے ہے جن میں بالکل کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ تو لغو کلام ہے پس اس میں غور کیا جائے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْيُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الخ: ماقبل (وَلَمَّااسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ) معتزلہ کی طرف سے اہلِ سنت پر ایک اعتراض وارد ہوا تھا کہ اگر قدرت عمل کی ادائیگی سے پہلے حاصل نہ ہو تو اس سے تکلیف العاجز لازم آئیگی، تو اس کا ایک جواب ابھی ماقبل میں گزرا، جبکہ بعض علماء نے ایک اور جواب دیا ہے جو امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ قدرت! ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کی وجہ سے کافر سے کفر سرزد ہوتا ہے اسی قدرت کی ہی وجہ سے اس سے ایمان بھی صادر ہوتا ہے بس فرق صرف تعلق کا ہے اور اس تعلق کے اختلاف کی وجہ سے نفسِ قدرت میں اختلاف رونما نہیں ہوتا جیسا کہ سجدہ جب ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے کیا جائے تو طاعت وبندگی ہے، اور بت کو کیا جائے شرک ومعصیت ہے تو یہاں سجدے کے تعلق میں اختلاف ہے لیکن اس کی حقیقت یعنی پیشانی کو زمین پر رکھنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ تو دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔ اسی طرح قدرت کا حال ہے کہ قدرت کے تعلق میں اختلاف ہے بذاتِ خود قدرت میں اختلاف نہیں، لہٰذا بندے نے جو قدرت کفر میں صرف کی ہے اس قدرت کی وجہ سے وہ ایمان لانے پر بھی قادر تھا لیکن اس نے اپنے اختیار سے

ایمان کی قدرت کو ضائع کیا اور مستحق ذم وعقاب ہوا تو جب حالتِ کفر میں ایمان پر قدرت ثابت تھی تو کلیف العاجز ہونا لازم نہ آیا۔

وَلَایَخْفٰی اَنَّ فِیْ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے۔

کہ مذکورہ جواب سے معتزلہ کا اگر چہ رد ہو جاتا ہے مگر ان کے مدعیٰ کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے اور ان کا مدعیٰ استطاعت کا قبل الفعل ہونا ہے اور وہ مذکورہ جواب سے ثابت ہو جاتی ہے اس طرح کہ کفر کی حالت میں قدرت علی الایمان یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی، تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا پایا گیا اور یہی معتزلہ کا نظریہ ہے۔

فَاِنْ اُجِیْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الخ: بعض لوگوں نے شارح علیہ الرحمۃ کے اس اعتراض کا (جو وَلَایَخْفٰی اَنَّ فِیْ هٰذَا الخ: کے تحت بیان ہوا) کا یہ جواب دیا ہے کہ قدرت اگر چہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق ہوگا یا تو کفر کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے کفر کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی یا ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی یہ قدرتِ متعلقہ بالفعل کہلاتی ہے۔اور دوسری نفس قدرت ہے جو ایمان وکفر دونوں میں سے کسی سے متعلق نہیں ہے لیکن اسے ضدین کے لئے صالح کہا گیا ہے وہ نفسِ قدرت فعل پر مقدم ہوگی، لہٰذا جب نفسِ قدرت اور قدرتِ متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو یہ یاد رکھ لیں! کہ مدارِ تکلیف وہ نفسِ قدرت ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے اور جو قدرت مع الفعل ہے یعنی قدرتِ متعلقہ وہ مدارِ تکلیف نہیں ہے لہٰذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا نہ ہی تکلیف العاجز کا اور نہ ہی معتزلہ کے مذہب سے اتفاق کرنے کا۔

قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَایُتَصَوَّرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب (فَاِنْ اُجِیْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الخ:) پر تین اعتبار سے نقض وارد کرنا ہے۔

1: آپ نے جو یہ کہا کہ قدرتِ متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی تو اس میں اہل سنت اور معتزلہ کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایک واضح چیز ہے کہ قدرتِ متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اصل نزاع تو نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے یا نہیں؟ معتزلہ اول صورت کے قائل ہیں اور اہل سنت ثانی صورت کے قائل ہیں۔

2: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ قول حَتّٰی اَنَّ مَایَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِیَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ لغو اور فضول ہے کیونکہ اس کا تو کوئی معنیٰ ہی نہیں کیونکہ مقارن فعل تو متعلق فعل ہی ہوتا ہے، یہ کونسی نئی بات کہی گئی ہے۔

3: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ مقامِ غور وفکر ہے کیونکہ اہل حق سے اس بات کی تصریح نہیں ملتی کہ نفسِ قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تکلیف مالا یطاق کی اقسام اور ان کے احکام

﴿عبارت﴾: وَلَایُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَیْسَ فِیْ وُسْعِهٖ سَوَاءٌ كَانَ مُمْتَنِعًا فِیْ نَفْسِهٖ كَجَمْعِ الضِّدَّیْنِ

اَوْ مُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ وَاَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهُ اَوْ اَرَادَ خِلَافَهُ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَاصِيْ فَلَانِزَاعَ فِيْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَقْدُوْرًا لِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظْرِ اِلٰى نَفْسِهٖ ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا وَالْاَمْرُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيْزِ دُوْنَ التَّكْلِيْفِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيْلِ هُوَ التَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَالَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِمْ

﴿ترجمہ﴾: اور بندہ اس چیز کا مکلّف نہیں ہوتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ فعل بذات خود محال ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا اور بہر حال وہ فعل جو ممتنع ہے اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کو جانا یا اس کے خلاف کا ارادہ کیا جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو کوئی نزاع نہیں ہے اس کی تکلیف کے واقع ہونے میں کیونکہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلّف کی طرف نظر کرتے ہوئے پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کیساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا" اور باری تعالیٰ کے فرمان "انبؤنی باسماء ھؤلاء" میں امر تعجیز کیلئے ہے نہ کہ تکلیف کیلئے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطورِ حکایت کے "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ" تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے بلکہ بندوں کو ان عوارض کا پہنچانا ہے کہ جن کے تحمّل کی طاقت نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَلَايُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تکلیف مالا یطاق کی اقسام ثلاثہ کا بیان کرنا ہے۔ کہ بندہ جس کام کے بجالانے کی طاقت نہیں رکھتا کیا اس کام کا بندے کو مکلّف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا تکلیف دی بھی گئی ہے یا نہیں؟ تو اس کی توضیح یہ ہے کہ ایسے کام کہ جن کی طاقت بندے میں نہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔

1: محال بالذات ہو جیسے نقیضین کو جمع کرنا۔

2: جو فی نفسہٖ ممکن ہو لیکن عادۃً محال ہو۔ جیسے فضاء میں اڑنا۔

3: جو فی نفسہٖ ممکن ہو اور اس کا وقوع بھی ممکن ہو لیکن اس کے عدم کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی متعلق ہو۔ جیسے ابو جہل کا ایمان لانا ممکن تھا لیکن علم الٰہی میں یہ بات ازل سے تھی کہ ابو جہل ایمان نہیں لائے گا اور اپنے اختیار سے ایمان کو ترک کر دیگا تو چونکہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی اس کے عدم ایمان کے ساتھ متعلق تھا اس لئے اس کا ایمان لانا ممتنع ہوا کیونکہ اللہ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا۔

۞ جمہور کہتے ہیں کہ تکلیف مالا یطاق کی پہلی قسم نہ جائز ہے اور نہ ہی واقع ہے۔ اگر چہ بعض حضرات نے اس کے جواز کی نسبت شیخ ابو الحسن اشعری علیہ الرحمۃ کی طرف کی ہے۔ اور دوسری قسم کا بھی وقوع نہیں ہے لیکن اس کے امکان میں اختلاف ہے معتزلہ امکان کی نفی کرتے ہیں لیکن اہل سنت اثبات کے قائل ہیں۔ اور رہی بات تیسری قسم کی اس کا مکلّف بنانا بھی جائز ہے اور واقع بھی ہے جیسے ابو جہل و ابولہب کے متعلق ذاتِ باری تعالیٰ کو پہلے سے علم تھا کہ ایمان نہیں لائیں گے اس کے باوجود انہیں

ایمان کا مکلّف بنایا گیا کیونکہ ان کا ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا، اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا اور تکلیف کا مدار بھی قدرت واختیار کے باقی رہنے پر ہے اسی وجہ بعض ائمہ نے اس قسم کو مالا یطاق میں سے شمار نہیں کیا۔

وَالْاَمْرُفِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ کا قول کہ'' تکلیف مالا یطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے'' درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کا علم عطا فرمایا اور ملائکہ کو اس کا علم نہیں عطا فرمایا اور نہ ہی ان کی قدرت و بساط میں تھا کہ وہ ان ناموں کی خبر دیتے جن کی تعلیم اللہ پاک نے صرف سیدنا آدم علیہ السلام کو عطا فرمائی تھی لیکن ملائکہ کی عدم طاقت وقدرت کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو انبئونی با سماء ھؤلاء کہہ کر انباء بالاسماء کا مکلّف بنایا، پس آپ کا یہ قول کہ'' تکلیف مالا یطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے'' درست نہیں۔

﴿جواب﴾: ذات باری تعالیٰ کا فرشتوں کو انبئونی با سماء ھؤلاء سے انباء بالاسما کا مکلّف بنانا نہیں تھا بلکہ یہ امر تعجیزی تھا تکلیفی نہیں تھا، امر تکلیفی وہ امر ہوتا ہے کہ جس میں آمر! مامور بہ کے وقوع کو چاہتا ہے اور امر تعجیزی وہ امر ہوتا کہ جس میں آمر عدم وقوع سے بھی وہ راضی ہوتا ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے دیا گیا تھا تا کہ ان کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے۔

وَقَوْلُہٗ تَعَالٰی حِکَایَۃً الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اگر تکلیف مالا یطاق ممتنع ہوتا تو صحابہ کرام نے تکلیف مالا یطاق سے اس قول'' رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِه'' کے ذریعے پناہ کیوں مانگی ہے؟ پس تکلیف مالا یطاق کا وقوع ثابت ہوا۔

﴿جواب﴾: اس آیتِ کریمہ میں تحمیل! تکلیف کے معنیٰ میں نہیں بلکہ توصیل کے معنیٰ میں ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی کہ رَبَّنَا وَلَا تُوَصِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ اے باری تعالیٰ ہمیں ایسے عوارض اور مصائب نہ پہنچا جو کہ ہماری طاقت میں نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تکلیف مالا یطاق کی قسم ثانی کا وقوع ممکن ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِی الْجَوَازِ فَمَنَعَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَی الْقُبْحِ الْعَقْلِیِّ وَجَوَّزَهُ الْاَشْعَرِیُّ لِاَنَّهٗ لَا یَقْبُحُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی شَیْءٌ وَقَدْ یُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا عَلٰی نَفْیِ الْجَوَازِ وَتَقْرِیْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ کَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِسْتِحَالَةَ اللَّازِمِ تُوْجِبُ اِسْتِحَالَةَ الْمَلْزُوْمِ تَحْقِیْقًا لِمَعْنَی الْمَلْزُوْمِ لٰکِنَّهٗ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ کِذْبُ کَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ مُحَالٌ وَهٰذِهٖ نُکْتَةٌ فِیْ بَیَانِ اسْتِحَالَةِ کُلِّ مَا یَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللّٰهِ وَاِرَادَتُهٗ وَاخْتِیَارُهٗ بِعَدَمِ وُقُوْعِهٖ

وَحَلُّهَا اَنَّا لَانُسَلِّمُ کُلَّ مَا یَکُوْنُ مُمْکِنًا فِیْ نَفْسِہٖ لَایَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِہٖ مُحَالٌ وَاِنَّمَا یَجِبُ ذَالِکَ لَوْلَمْ یَعْرِضْ لَہُ الْاِمْتِنَاعُ بِالْغَیْرِ وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ یَّکُوْنَ لُزُوْمُ الْمُحَالِ بِنَاءً عَلَی الْاِمْتِنَاعِ بِالْغَیْرِ

﴿ترجمہ﴾: اورنزاع جواز میں ہے تو معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے قبح عقلی پر اور اشعریؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی شے قبیح نہیں ہے اور کبھی **لَایُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا** سے استدلال کیا جاتا ہے جواز کی نفی پر، اور اس استدلال کی تقریر یہ ہے کہ اگر (تکلیف مالا یطاق) جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کی ضروری ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو واجب کرتا ہے لزوم کے معنیٰ کو ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے محال ہونے کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ واختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے، اور حل اس نکتہ کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بناء کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِی الْجَوَازِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ تکلیف مالا یطاق کی قسم ثانی واقع تو نہیں ہے، کیا وہ ممکن ہے یا نہیں؟ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے کو ایسی چیز کا مکلف بنادے جو بندے کی طاقت میں نہ ہو معتزلہ کہتے ہیں یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقلاً قبیح ہے کہ بندے کی طاقت میں ایک شے نہ ہو اور اسے اس کا مکلف بنا دیا جائے اور اللہ تعالیٰ امور قبیحہ سے پاک ہیں۔ اہل سنت کے ہاں تکلیف مالا یطاق ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمام عباد کے خالق و مالک ہیں اور مالک اپنے مملوک میں ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے، لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔

وَقَدْ یُسْتَدَلُّ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کہ اس آیتِ کریمہ **لَایُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا** سے معتزلہ نے تکلیف مالا یطاق کی نفی امکان اور نفی جواز پر دلیل قائم کی ہے کہ اس آیت میں تکلیف مالا یطاق کی نفی کی گئی ہے، اگر تکلیف مالا یطاق ممکن ہوتی تو ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا حالانکہ اگر یہاں تکلیف مالا یطاق کے وقوع کو فرض کیا جائے تو محال لازم آئیگا یعنی باری تعالیٰ کے کلام (**لَایُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا**) کا کاذب ہونا لازم آئیگا اور باری تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا محال ہے لہٰذا تکلیف مالا یطاق کا ممکن ہونا باطل ہوا کیونکہ مستلزم محال محال ہوتا ہے لہٰذا تکلیف مالا یطاق ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے۔

☆ رہی یہ بات کہ مستلزمِ محال! محال کیوں ہوتا ہے؟ تو وہ اس لئے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو تو لازم وملزوم کے درمیان لزوم کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔

وَهٰذِهٖ نُكْتَةٌ فِیْ بَیَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا ہے۔

کہ آپ لوگوں کی تقریر سے تو ہر اس فعل کا محال ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے کہ جس کے عدمِ وقوع کے ساتھ علمِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی متعلق ہو مثلاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ ابوجہل وابولہب کے عدمِ ایمان کے ساتھ علمِ الٰہی وارادہ الٰہی کا تعلق ہے، اس کے باوجود اگر ابوجہل اور ابولہب ایمان لاتے تو یہ محال ہوتا کیونکہ ایمان لانے کی صورت میں علمِ الٰہی وارادۂ الٰہی کی مخالفت لازم آئیگی ،اور یہ محال ہے، جب لازم محال ہے تو ملزوم بھی محال ہوگا یعنی ایمان لانا بھی محال ہوگا اور محال چیز کا بندہ مکلّف نہیں ہوتا لہٰذا ابوجہل وابولہب ایمان کے مکلّف نہیں ہیں۔ حالانکہ ابوجہل وابولہب ایمان کے مکلّف ہیں پس اگر معتزلہ کی مذکورہ تقریر کو صحیح مان لیا جائے تو یہ خرابی لازم آئیگی۔

وَحَلُّهَا اَنَّا لَانُسَلِّمُ كُلَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا جواب دینا ہے۔

کہ آپ کا یہ قول ”کہ محال چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ممکن چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا“، ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذاتِ خود ممکن ہو مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہوگئی ہو تو اس صورت میں اس ممکن کا وقوع ماننے سے بھی محال لازم آئیگا، اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے مگر اس کے عدمِ وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہی امتناع بالغیر ہے لہٰذا آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال کا لزوم وعدمِ لزوم

﴿عبارت﴾: **اَلَاتَرٰی اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَمَّا اَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهٖ وَاخْتِیَارِهٖ فَعَدَمُهٗ مُمْكِنٌ فِیْ نَفْسِهٖ مَعَ اَنَّهٗ یَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْمُمْكِنَ لَایَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ بِالنَّظْرِ اِلٰی ذَاتِهٖ وَاَمَّا بِالنَّظْرِ اِلٰی اَمْرٍ زَائِدٍ عَلٰی نَفْسِهٖ فَلَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا یَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ**

﴿ترجمہ﴾: کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت واختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہٖ ممکن ہے باوجودیکہ اس کا وقوع ماننے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو ماننے سے محال لازم نہیں آتا ذاتِ ممکن کی جانب لحاظ کرتے ہوئے اور بہرحال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

اَلَاتَرٰی اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی الخ: ماقبل میں شارح علیہ الرحمۃ نے کہا تھا کہ جو چیز ممکن بنفسہٖ ہو اور محال بالغیر ہو تو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، اب شارح علیہ الرحمۃ یہاں سے اسی بات کی تائید کے لئے ایک مثال لا رہے

ہیں کہ عالم! اللہ تعالیٰ سے اپنے اختیار سے صادر ہوا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ سے بالاختیار صادر ہو اس کا عدم ممکن ہوتا ہے لہٰذا عالم کا عدم ممکن ہے اور ممتنع بالغیر ہے کیونکہ ایک معین وقت تک عالم کے وجود کے ساتھ ارادہ الٰہی کا تعلق ہے، اب اگر عالم کے عدم کے وقوع کو فرض کیا جائے تو محال لازم آئیگا وہ یہ کہ معلول واجبہ کا تخلف عن العلة الموجبہ لازم آتا ہے۔

پس عالم کا عدم ممکن بنفسہٖ ہے اور محال لغیرہٖ ہے تو عالم کے عدم کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے، لہٰذا آپ کا یہ قول کہ ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا باطل ہے تو آیت مذکورہ سے استدلال کرنا نفی جواز پر درست نہیں ہے کیونکہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا تو جب آپ کی یہ بات باطل ہے تو آیت کریمہ سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

الغرض! ممکن بالذات کی دو جہتیں ہیں اگر اس کی ذات کو لیا جائے تو اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور اگر ممکن کو امر زائد اور امتناع بالغیر کے اعتبار سے لیا جائے تو اس کے وقوع سے محال لازم آتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

افعال متولدات میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف

﴿عبارت﴾: وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ اِنْسَانٍ وَالْاِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ اِنْسَانٍ قَيَّدَ بِذٰلِكَ لِيَصْلُحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فِيْ اَنَّهٗ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ اَمْ لَا وَمَا اَشْبَهَهٗ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَحْدَهٗ وَاَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ اِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا اَسْنَدُوْا بَعْضَ الْاَفْعَالِ اِلٰى غَيْرِ اللّٰهِ قَالُوْا اِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوَسُّطِ فِعْلٍ آخَرَ بِطَرِيْقِ الْمُبَاشَرَةِ وَاِلَّا فَبِطَرِيْقِ التَّوْلِيْدِ وَمَعْنَاهُ اَنْ يُوْجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهٖ فِعْلًا آخَرَ كَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوْجِبُ حَرَكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالْاَلَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضَّرْبِ وَالْاِنْكِسَارُ مِنَ الْكَسْرِ وَلَيْسَا مَخْلُوْقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَعِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے کسی انسان کی ضرب کے بعد اور جو ٹوٹنا شیشہ میں پایا جاتا ہے کسی انسان کے توڑنے کے بعد، (مصنف علیہ الرحمۃ نے عقیبَ ضرب انسان، اور عقیب کسر انسان) کی قید لگا دی تاکہ اختلاف کا محل بن سکے اس بات میں کہ اس میں بندے کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہیں جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ تمام ممکنات بلا واسطہ اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہیں، اور معتزلہ نے جب کہ بعض افعال کی نسبت اللہ کے غیر کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کے واسطہ کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور تولید کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کیلئے دوسرا فعل صادر کرے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے۔ پس درد ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسر سے

پیدا ہوتا ہے اور یہ دونوں اللہ کے مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ کی مخلوق ہیں۔

﴿تشریح﴾:

یادر ہے بندے کے افعال دو قسم کے ہیں۔

(۱) وہ افعال کہ جنہیں بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے یعنی وہ افعال جو بندے سے براہ راست صادر ہوتے ہیں، جیسے ہاتھ کی حرکت وغیرہ ان میں بندہ کاسب ہوتا ہے خالق نہیں۔

(۲) وہ افعال جو بندے کے کسی فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں یعنی بندے کے فعل اختیاری کا اپنے فاعل کے لئے دوسرا فعل پیدا کرنا، ان افعال کو افعال متولدات کہتے ہیں جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی میں حرکت کا پیدا ہونا، اسی طرح ضارب کے فعل ضرب سے مضروب میں درد کا پیدا ہو جانا اور شیشہ کے توڑنے سے شکستگی کا پیدا ہو جانا اور مقتول میں قاتل کے فعل قتل سے موت کا واقع ہو جانا یہ تمام کے تمام یعنی درد، شکستگی اور موت افعال متولدات کہلاتے ہیں۔

وَمَایُوْجَدُمِنَ الْاَلَمِ فِی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ افعال متولدات میں اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان اختلاف کو بیان کرنا ہے۔ کہ افعال متولدات اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی مخلوق ہیں؟ اشاعرہ پہلی بات کے قائل ہیں کہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں، بندہ ان میں نہ خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے، جبکہ جمہور معتزلہ دوسری بات کے قائل ہیں کہ وہ بندے کی مخلوق ہیں اور ان میں بندہ خالق ہے

قَیَّدَبِذٰالِكَ لِیَصْلُحَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی؟

﴿جواب﴾: تاکہ اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان محل اختلاف متعین ہو جائے کہ جو درد کسی انسان کی ضرب کا اور جو شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہے (جنہیں افعال متولدات کہا جاتا ہے) ان میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے کہ ہمارے ہاں وہ افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور معتزلہ کے ہاں وہ بندے کی مخلوق ہیں، لیکن رہی بات درد کی اور شکستگی کی! جو ذات باری تعالیٰ کے فعل کا نتیجہ ہے وہ محل اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق وہ اللہ کی مخلوق ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

افعال متولدات کا بندہ خالق و کاسب نہیں

﴿عبارت﴾: لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِفِیْ تَخْلِیْقِهٖ وَالْاَوْلٰی اَنْ لَایُقَیِّدَبِالتَّخْلِیْقِ لِاَنَّ مَایُسَمُّوْنَهٗ مُتَوَلَّدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِفِیْهِ اَصْلًااَمَّاالتَّخْلِیْقُ فَلِاسْتِحَالَتِهٖ مِنَ الْعَبْدِوَاَمَّاالْاِکْتِسَابُ فَلِاسْتِحَالَةِ اِکْتِسَابِ مَا لَیْسَ قَائِمًابِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَلِهٰذَالَایَتَمَکَّنُ الْعَبْدُمِنْ عَدَمِ حُصُوْلِهَابِخِلَافِ اَفْعَالِهِ الْاِخْتِیَارِیَّةِ

﴿ترجمۃ﴾: بندہ کا اس کی تخلیق میں کوئی دخل نہیں اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمۃ تخلیق کی قید نہ لگاتے اس لئے کہ

معتزلہ جن افعال کو متولدات کہتے ہیں اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے بہر حال تخلیق تو بندے کی طرف سے اس کے محال ہو نے کی وجہ سے ہے اور بہر حال اکتساب تو اس چیز کے اکتساب کے محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کے محل (کا سب) کیساتھ قائم نہیں ہے اور اس وجہ سے بندہ اس کے عدمِ حصول پر قادر نہیں ہے بخلاف اپنے افعال اختیار یہ کے۔

﴿تشریح﴾:

لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِفِیْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ افعال متولدات کی تخلیق میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

وَالْاَوْلٰی اَنْ لَایُقَیِّدَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اولیٰ یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمۃ فی تخلیقہٖ کی قید نہ لگاتے بلکہ صرف لاصنع فیہ للعبد کہہ لیتے کیونکہ اس قید سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ بندہ افعال متولدات کا خالق تو نہیں، البتہ کا سب ہوگا حالانکہ عندالاشاعرہ! وہ جیسے خالق نہیں ہے ویسے ہی وہ افعال متوالدات کا کاسب بھی نہیں ہے۔

اَمَّاالتَّخْلِیْقُ فَلِاسْتِحَالَتِہٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ افعال متولدات کا بندہ خالق اس لئے نہیں ہے کیونکہ بندے سے کسی چیز کی خلق محال ہے اور کاسب اس لئے نہیں ہے کیونکہ افعال متولدات جو بندے کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً درد، ٹوٹنا وغیرہ ذاتِ ضارب، اور ذات کاسر کیساتھ قائم نہیں بلکہ مضروب اور مکسور کے ساتھ قائم ہیں پس بندہ ان کا خالق بھی نہیں ہے اور ان کا کاسب بھی نہیں ہے کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے اسی قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو، نیز بندہ اس کے عدمِ حصول پر بھی قادر نہیں مثلاً کسی کو ضرب واقع کرے اور مضروب میں درد پیدا نہ ہونے دے، بخلاف اس کے افعال اختیاریہ کے کہ اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے مثلاً ضرب کہ خواہ اسے واقع نہ کرے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کیا مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر مرتا ہے؟

﴿عبارت﴾ وَالْمَقْتُوْلُ مَیِّتٌ بِاَجَلِہٖ اَیِ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِلِمَوْتِہٖ کَمَازَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَۃِ مِنْ اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی قَدْقَطَعَ عَلَیْہِ الْاَجَلَ لَنَااَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی قَدْحَکَمَ بِاٰجَالِ الْعِبَادِعَلٰی مَاعُلِمَ مِنْ غَیْرِتَرَدُّدٍ وَبِاَنَّہٗ اِذَاجَاءَ اَجَلُھُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَۃً وَّلَایَسْتَقْدِمُوْنَ وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَۃُ بِالْاَحَادِیْثِ الْوَارِدَۃِ فِیْ اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ یَزِیْدُفِی الْعُمْرِوَبِاَنَّہٗ لَوْکَانَ مَیِّتًابِاَجَلِہٖ لَمَااسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمًّاوَلَاعِقَابًاوَلَادِیَۃً وَلَاقِصَاصًااِذْلَیْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِہٖ وَلَابِکَسْبِہٖ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی کَانَ یَعْلَمُ اَنَّہٗ لَوْلَمْ یَفْعَلْ ھٰذِہِ الطَّاعَۃَ لَکَانَ عُمْرُہٗ اَرْبَعِیْنَ سَنَۃً لٰکِنَّہٗ عَلِمَ اَنَّہٗ یَفْعَلُھَا وَیَکُوْنُ عُمْرُہٗ سَبْعِیْنَ سَنَۃً فَنُسِبَتْ ھٰذِہِ الزِّیَادَۃُ اِلٰی تِلْکَ الطَّاعَۃِ بِنَاءً عَلٰی عِلْمِ اللّٰہِ تَعَالٰی اَنَّہٗ لَوْلَاھَالَمَا کَانَتْ تِلْکَ الزِّیَادَۃُ

وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّ وُجُوْبَ الْعِقَابِ وَالضَّمَانِ عَلَی الْقَاتِلِ تَعَبُّدِیٌّ لِارْتِکَابِہٖ الْمَنْھِیَّ وَکَسْبِہٖ الْفِعْلَ الَّذِیْ یَخْلُقُ اللّٰہُ تَعَالٰی عَقِیْبَہُ الْمَوْتَ بِطَرِیْقِ جَرْیِ الْعَادَۃِ فَاِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَاتِلِ کَسْبًا وَاِنْ لَمْ یَکُنْ خَلْقًا

﴿ترجمہ﴾: اور مقتول اپنے وقت پر مرتا ہے یعنی اس وقت جو اس کی موت کیلئے مقدر تھا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اس کی مدت کو ختم کر دیا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ کر دیا ہے اس تفصیل کیمطابق جس کو بغیر تردد کے اس نے جانا اور فیصلہ کیا اس طریقہ پر کہ جب بندوں کا وقت مقررہ آئے گا تو نہ وہ کچھ موخر ہو سکتے اور نہ مقدم اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے ان احادیث سے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور استدلال کیا ہے اس طریقے کے اگر مقتول اپنے وقت پر مرتا تو قاتل مذمت اور سزا اور دیت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لئے کہ مقتول کی مدد نہ قاتل کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے، اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ اس طاعت کو نہیں کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کو اس کی طاعت کی جانب منسوب کر دیا بناء کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر کہ اگر وہ طاعت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ سزاء اور ضمان کا وجوب قاتل پر امر تعبدی ہے اس کے منہی عنہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس فاعل کا کسب کرنے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ جس کے پیچھے موت کو پیدا فرما دیتے ہیں عادت کے جاری ہونے کے طریقے سے، اس لئے کے قتل باعتبار کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَقْتُوْلُ مَیِّتٌ بِاَجَلِہٖ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذہبِ اہل سنت کا اثبات اور مذہب معتزلہ کی تردید کرنی ہے اشاعرہ اور ماتریدیہ کا کہنا یہ ہے ہر انسان کی موت کے لئے حتمی طور پر ایک مقررہ وقت ہے جس میں کسی قسم کا کوئی تردد اور شک وشبہ نہیں ہے، نہ تو اس میں تقدیم ممکن ہے اور نہ ہی تاخیر ممکن ہے۔ جبکہ معتزلہ کہتے ہیں مقتول اپنے وقت پر نہیں مرتا بلکہ ابھی اس کی زندگی باقی ہوتی ہے لیکن قاتل اسے اس کی زندگی ختم ہونے سے بھی پہلی مار دیتا ہے۔

اہل سنت کے دلائل:

1: وہ حدیث پاک ہے کہ جسے ملا علی قاری علیہ الرحمۃ نے مرقاۃ میں نقل کی ہے کہ جب انسان نطفے کی صورت میں ماں کے پیٹ میں چلا جاتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں یا ربی مخلقۃ ام غیر مخلقۃ تو جواب ملتا ہے کہ مخلقۃ پھر فرشتے پوچھتے ہیں شقی ام سعید تو جواب ملتا ہے کہ سعید تو پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے فرشتے انسان کے لئے عمر، رزق، اجل اور مرنے کی جگہ لکھ دیتے ہیں انسان ابھی دنیا میں نہیں آیا ہوتا لیکن اس کے لئے ساری چیزیں لکھی ہوئی ہوتی ہیں۔

2: یہ آیتِ کریمہ بھی ہے کہ اذا جاء اجلھم لا یستؤخرون ساعۃ ولا یستقدمون

معتزلہ کے دلائل:

1: وہ حدیث پاک کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا لا یرد القضاء الا الدعاء ولا یزید فی العمر الا البر (رواہ الترمذی والحاکم)۔

2: اور وہ حدیث پاک جو کہ بخاری میں ہے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے ارشاد فرمایا من احب ان یبسط رزقه وینسأ له فی اثره فلیصل کہ طاعات اور نیکیاں انسان کی عمر اور رزق میں اضافہ کرتی ہیں۔

3: معتزلہ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے اگر مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر مر چکا ہے تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور دیۃ کا ذمہ دار کیوں ہوتا ہے اور آخرت میں عذاب الٰہی کا مستحق کیوں بن جاتا ہے؟۔

معتزلہ کے دلائل کے جوابات:

شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے دونوں دلائل کے جواب دیئے ہیں

1: اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے اور اگر وہ عبادت اور طاعت میں زندگی گزاریگا تو ہم اس کے لئے 50 سال کی زندگی دینگے لہٰذا غور کرنے سے یہ بات سامنے آگئی کہ یہاں نہ کمی ہے نہ زیادتی ہے، زیادتی کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس کی عمر 40 سال مقرر کی جا چکی ہوتی تو پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر 50 سال کردی جاتی یا اس کا برعکس ہوتا اور حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ علم الٰہی میں یہ سب کچھ پہلے سے موجود ہے۔

2: جبکہ بعض علماء نے اس کا ایک اور بھی جواب دیا ہے کہ زیادتی سے مراد برکت ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لئے 40 سال میں اتنی برکت ڈالیگا کہ وہ اس میں اتنا کام کرسکیگا کہ لوگ 50 اور 60 میں بھی نہیں کرسکیں گے۔

3: معتزلہ کی عقلی دلیل کا جواب یہ ہے مقتول اگرچہ وقتِ مقررہ پر مرا ہے، لیکن قاتل اس کا مجرم ہے کیونکہ اس نے وہ فعل سرانجام دیا کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا تھا اور جس پر سخت وعید وارد ہے کہ وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا یعنی قاتل کے لئے سزا ایک امر تعبدی (تعبد یہ ہے کہ بندے کا آقا کے حکم کی اطاعت کرنا ہے) کے طور پر ہے کہ اس نے امر الٰہی کی مخالفت کی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

موت امر وجودی ہے یا امر عدمی؟

﴿عبارت﴾: وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ تَخْلِيْقًا وَلَا اِكْتِسَابًا

وَمَبْنٰی هٰذَا عَلٰی اَنَّ الْمَوْتَ وُجُوْدِیٌّ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ وَالْاَکْثَرُوْنَ عَلٰی اَنَّهٗ عَدَمِیٌّ وَمَعْنٰی خَلْقِ الْمَوْتِ قَدَّرَهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور موت میت کیساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے نہ باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار اکسب کے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان خلق الموت والحیٰوۃ'' کی دلیل کی وجہ سے اور اکثر متکلمین اس بات پر ہیں کہ موت عدمی ہے اور خلق الموت کا معنی قدرہ کے ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ خلق کا تعلق !موجودات سے ہوتا ہے معدومات سے نہیں ہوتا، نیز موت کے وجود اور عدمی ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، بعض ائمہ کرام نے اسے وجودی قرار دیا ہے جن، میں مصنف علیہ الرحمۃ شامل ہیں اور اکثر ائمہ نے اسے عدمی قرار دیا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ موت (جو فعل متولد ہے) میت کے ساتھ قائم ہے یہ مخلوق باری تعالیٰ ہے، بندہ نہ تو اس کا خالق ہے اور نہ ہی اس کا کاسب ہے، اور اس کے میت کے ساتھ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موت وجودی ہے اور امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور اس کے وجودی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ خلق الموت والحیوۃ۔ اس فرمان عالیشان میں خلق کی نسبت موت وحیات کی طرف کی گئی ہے اور یہ بات ابھی جان لی گئی ہے کہ خلق کا تعلق امر وجودی کے ساتھ ہوتا ہے امر عدمی کے ساتھ نہیں ہوتا لہٰذا حیات کی طرف موت بھی امر وجودی ہوئی۔

جبکہ اکثر مشائخ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ موت ایک امر عدمی ہے خارج میں نہیں پائی جارہی، اور امر معدوم کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی لہٰذا موت میت کے ساتھ جو کہ محل ہے قائم نہیں ہے، رہی بات خلق الموت والحیوۃ کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ خلق بمعنی قَدَّرَ کے ہے یعنی تقدید کے معنیٰ میں ہے، اور تقدیر کا تعلق امر وجودی کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور امر عدمی کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے کیونکہ جیسے کسی چیز کا ہونا مقدر ہوتا ہے ویسے ہی کسی چیز کا نہ ہونا بھی مقدر ہوتا ہے، جبکہ خلق کا تعلق صرف امر وجودی کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اجل ایک ہے یا کہ دو؟

﴿عبارت﴾: وَالْاَجَلُ وَاحِدٌ لَا کَمَا زَعَمَ الْکَعْبِیُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَیْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَاَنَّهٗ لَوْلَمْ یُقْتَلْ لَعَاشَ اِلٰی اَجَلِهِ الَّذِیْ هُوَ الْمَوْتُ وَلَا کَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ اَنَّ لِلْحَیَوَانِ اَجَلًا طَبِیْعِیًّا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهٖ بِتَحَلُّلِ رَطُوْبَتِهٖ وَانْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِیْزِیَّتَیْنِ وَاَجَلًا اخْتِرَامِیَّةً بِحَسْبِ الْاٰفَاتِ وَالْاَمْرَاضِ

﴿ترجمہ﴾: اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کعبی نے گمان کیا ہے کہ مقتول کی دو اجل ہیں ایک قتل دوسرا موت اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبیعی ہے اور وہ اس کی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت تحلیل ہونے کی وجہ سے اور اس کے فطری حرارت کے بجھ جانے کی وجہ سے اور ایک اجل اختر امی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے، لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ موت وقت سے پہلے واقع ہوتی ہے یا نہیں، اشاعرہ کہتے ہیں کہ موت وقت سے پہلے نہیں واقع ہو سکتی، حتی کہ مقتول کی موت بھی وقت پر ہی ہوتی ہے اس سے پہلے نہیں ہوتی، جبکہ جمہور معتزلہ موت کو وقت مقررہ سے پہلے واقع ہونے کو بھی ممکن سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں مقتول اپنے مقررہ وقت سے پہلے مرتا ہے اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ زندہ رہتا،

۞ معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی کہتے ہیں کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت، یہ ان دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موت تو ذاتِ باری تعالیٰ کا فعل ہے اور قتل بندے کا فعل ہے، اگر بندہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اجل یعنی موت تک زندہ رہتا۔

۞ فلاسفہ کہتے ہیں کہ حیوانات میں دو طرح کی اجل ہیں۔(۱) ایک اجل طبیعی۔ (۲) اور دوسری اجل اختر امی، ناگہانی ۔اجل طبیعی! انسان کی 120 سال ہے کیونکہ اس عمر میں انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتی ہے اور فطری رطوبت وحرارت انسانی زندگی میں اسی طرح مؤثر ہے جیسے گاڑی کے لئے پٹرول مؤثر ہے۔ اور دوسری اجل اختر امی ہے جو آفات اور امراض کے سبب مر جانے کا وقت ہے جیسے کسی گاڑی میں تیل ہونے کے باوجود گاڑی اچانک ایکسیڈنٹ سے یا کسی خرابی کے پڑ جانے سے رک جاتی ہے اسی طرح اچانک بیماری کے آجانے سے یا دریا میں ڈوب جانے سے یا کسی دیوار کے نیچے آجانے سے انسان کی زندگی ختم ہو جاتی ہے۔

☆ جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ ان کی تردید کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ اجل صرف ایک ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رزق کسے کہتے ہیں؟ کیا حرام! رزق ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ لِمَايَسُوْقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْحَيَوَانِ فَيَاكُلُهُ وَذٰلِكَ قَدْيَكُوْنُ حَلَالًا وَقَدْيَكُوْنُ حَرَامًا وَهٰذَا اَوْلٰى مِنْ تَفْسِيْرِهٖ بِمَايَتَغَذّٰى بِهِ الْحَيَوَانُ لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مَعَ اَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ وَعِنْدَالْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِاَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ يَاكُلُهُ الْمَالِكُ وَتَارَةً بِمَالَا يُمْنَعُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَذٰلِكَ لَايَكُوْنُ اِلَّا حَلَالًا لٰكِنْ

يَلْزَمُ عَلَى الْأَوَّلِ اَنْ لَايَكُوْنَ مَاتَاْكُلُهُ الدَّوَابُ رِزْقًاوَعَلَى الْوَجْهَيْنِ اَنَّ مَنْ اَكَلَ الْحَرَامَ طُوْلَ عُمْرِهٖ لَمْ يَرْزُقْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَصْلًا

﴿ترجمہ﴾: اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جس کو اللہ تعالیٰ بھیجے حیوان کی طرف پس وہ اس کو کھا لے اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی یہ حرام ہوتا ہے اور یہ تفسیر اَولیٰ ہے رزق کی اس تفسیر سے جو باین الفاظ ہے "ما یتغذی بہ الحیوان" (کہ جسے حیوان اپنی غذا بنائے) کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف اضافت کے معنیٰ سے خالی ہے حالانکہ یہ (اللہ تعالیٰ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے "مملوك يا كله المالك" (وہ مملوک جس کو مالک کھائے) ور کبھی ایسے کی ہے "ما لا يمنع من الانتفاع به" (جس سے نفع حاصل کرنا ممنوع نہ ہو) اور یہ نہیں ہوتا مگر حلال میں لیکن پہلی تعریف پر یہ خرابی لازم آتی ہے جس کو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہوا اور دونوں تفسیروں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق نہیں دیا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ کو بیان کرنا ہے کہ حرام! رزق ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی رزق ہے لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ رزق نہیں ہے بلکہ رزق کا اطلاق تو صرف حلال پر ہوتا ہے،

لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رزق کی دو تعریفیں بیان کرنی ہیں جو کہ اشاعرہ نے کی ہیں۔

1: رزق وہ شے جسے اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے اور حیوان اسے کھائے، ایسی شے حلال بھی ہوتی ہے اور حرام بھی ہوتی ہے۔

2: رزق وہ شے ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ نے فرماتے ہیں کہ دونوں تعریفات میں سے پہلی تعریف بہتر ہے کیونکہ اس میں رزق کی نسبت و اضافت منجانب اللہ ہے اور رزق کے مفہوم میں اضافت منجانب اللہ ہی معتبر ہے۔

وَعِنْدَالْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رزق کی دو تعریفیں بیان کرنی ہیں جو کہ معتزلہ نے کی ہیں۔

1: رزق وہ مملوک ہے جسے مالک کھائے، چونکہ مملوک پر حرام کا اطلاق نہیں ہوتا لہٰذا حرام رزق نہیں ہے۔ (عند المعتزلہ)

2: کہ رزق وہ چیز ہے کہ جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے، چونکہ حرام سے نفع اٹھانے پر شریعت روکتی ہے اس لئے حرام رزق نہیں ہے۔

لٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی پہلی تعریف پر اعتراض وارد کرنا

﴿اعتراض﴾: چوپائے تو کسی چیز کے مالک نہیں، لہٰذا وہ ... وہ تو آپ کی پہلی تعریف کے لحاظ سے، گا حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ قرآن پاک میں ہے وما من ... الا على الله رزقها کہ زمین کے ہر

رزق اللہ تعالیٰ کے ذمہ کرم پر ہے۔

وَعَلَى الْوَجْهَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دونوں تعریفات پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ جس شخص نے ساری زندگی ہی حرام کھایا تو اسے تو گویا آپ کی تعریف رزق کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ نے رزق دیا ہی نہیں۔ اور یہ بات قران مجید کی نص کے خلاف ہے کہ ابھی گزرا کہ **وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها** کہ زمین کے ہر جاندار کا رزق اللہ تعالیٰ کے ذمہ کرم پر ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حرام چیز......کے رزق ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کی وجہ؟

﴿عبارت﴾: **وَمَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ عَلٰى اَنَّ الْاِضَافَةَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مُعْتَبَرَةٌ فِيْ مَعْنَى الرِّزْقِ وَاَنَّهٗ لَارَازِقَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ وَاَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ عَلٰى اَكْلِ الْحَرَامِ وَمَا يَكُوْنُ مُسْتَنَدًا اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَكُوْنُ قَبِيْحًا وَمُرْتَكِبُهٗ لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِسُوْءِ مُبَاشَرَةِ اَسْبَابِهٖ بِاِخْتِيَارِهٖ وَكُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا جَمِيْعًا وَلَا يُتَصَوَّرُ اَنْ لَا يَاْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهٗ اَوْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ رِزْقَهٗ لِاَنَّ مَا قَدَّرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى غِذَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ اَنْ يَّاْكُلَهٗ وَيَمْتَنِعُ اَنْ يَّاْكُلَ غَيْرُهٗ وَاَمَّا بِمَعْنَى الْمِلْكِ فَلَا يَمْتَنِعُ**

﴿ترجمہ﴾: اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب رزق کی اضافت معتبر ہے تفسیر میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی رازق نہیں اور اس پر کہ بندہ حرام کھانے پر مذمت اور سزا کا مستحق ہوتا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اور جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط اختیار کرنے کی وجہ سے ہے اور ہر فرد اپنا رزق پورا وصول کرتا ہے حلال ہو یا حرام ہو ان دونوں سے غذائیت کے حاصل کرنے کی وجہ سے اور یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کا غیر اس کا رزق کھائے اسلئے کہ وہ چیز جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا بنا کر مقدر فرما دیا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور ممتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھا جائے اور بہر حال (اگر رزق) ملک کے معنی میں ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے) تو ممتنع نہیں ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَمَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے میں اہل سنت کا جو اختلاف ہے اس کی بنیاد کو بیان کرنا ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد مقدمات ثلاثہ پر ہے۔

(۱) رزق کی نسبت منجاب اللہ کرنا ضروری ہے کیونکہ رازق صرف باری تعالیٰ ہے، یہ مقدمہ اتفاقی ہے۔

(۲) حرام کھانے والا مستحق ذم وعقاب ہوتا ہے یہ مقدمہ بھی اتفاقی ہے۔

(۳) جو چیز منجاب اللہ منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی، اور اس فعل کا مرتکب مستحق ذم وعقاب نہیں ہوتا۔
اس تیسرے مقدمے میں اختلاف ہے معتزلہ اثبات کے قائل ہیں اور اہل سنت انکار کرتے ہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر حرام کو رزق کہا جائے تو پہلے مقدمے کی وجہ سے حرام کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا ضروری ہوگا اور جب حرام کی نسبت منجاب اللہ ہوگی تو اس تیسرے مقدمے کی وجہ سے حرام امر قبیح نہ ہوا اور حرام کا مرتکب مستحق ذم وعقاب نہ ہوگا کیونکہ جو چیز منجانب اللہ منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مستحق ذم وعقاب نہیں ہوتا حالانکہ حرام کھانے والا مستحق ذم وعقاب ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرام رزق نہیں ہے۔
وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مقدمہ ثالث کا جواب دینا ہے۔
کہ حرام رزق ہے اور اس کی نسبت منجانب اللہ کرنا قبیح نہیں ہے، رہی یہ بات کہ پھر بندہ کیوں مستحق ذم وعقاب ہے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ بندہ مستحق ذم وعقاب اس لئے ہے کہ اس نے کمانے کے غلط ذرائع اختیار کئے ہیں اگر وہ صحیح ذرائع و اسباب اختیار کرتا تو مستحق ذم وعقاب نہ ہوتا۔
وَكُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے ہر شخص اپنا رزق ضرور پائیگا خواہ حلال ہو یا حرام ہو اور یہ ممکن نہیں کہ کسی انسان کا رزق کوئی اور کھالے بلکہ ہر انسان اپنے مقررہ رزق کو کھائیگا۔
لِحُصُوْلِ التَّغَذِّیْ بِهِمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی علت کو بیان کرنا ہے کہ حرام اور حلال دونوں رزق کیوں ہیں؟ یہ اس لئے کہ رزق اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کو انسان اپنی غذا بنائے، اور غذا حلال وحرام دونوں سے حاصل کی جاتی ہے اس لئے حلال اور حرام دونوں رزق ہیں۔
لِاَنَّ مَاقَدَّرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمہ اس امر پر دلیل دینا ہے کہ یہ کیوں ناممکن ہے کہ ایک شخص دوسرے کا رزق نہیں کھاسکتا، تو جواباً عرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں جس انسان کے لئے جو بھی رزق مقرر کیا ہے وہ اسی انسان کو ہی ملے گا اس کے علاوہ کسی اور اسے کھانا ممتنع ومحال ہے کیونکہ اگر کوئی اور اسے کھائے تو اللہ تعالیٰ کا عاجز ہونا لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ نے رزق تو مقرر کسی اور کے لئے کیا تھا جب کہ اسے کھایا کسی اور نے اور ذات باری تعالیٰ کا عاجز ہونا باطل ہے، لہٰذا دوسرے انسان کے رزق کو کھانا ممتنع محال ہے اور ہر انسان کو اپنا مقررہ رزق ہی ملے گا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ہدایت اور اضلال کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِىْ مَنْ يَّشَاءُ بِمَعْنٰى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْاِهْتِدَاءِ لِاَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ وَفِى التَّقْيِيْدِ بِالْمَشِيَّةِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَايَةِ بَيَانَ طَرِيْقِ الْحَقِّ لِاَنَّهُ عَامٌّ فِىْ حَقِّ الْكُلِّ وَالْاِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وِجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا اَوْ تَسْمِيَتِهِ ضَالًّا اِذْ لَا مَعْنٰى لِتَعْلِيْقِ ذٰلِكَ

بِمَشِيْئَتِهٖ تَعَالٰى نَعَمْ قَدْ تُضَافُ الْهِدَايَةُ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيْقِ التَّسْبِيْبِ كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْقُرْآنِ وَقَدْ يُسْنَدُ الْاِضْلَالُ اِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْاَصْنَامِ

﴿ترجمة﴾: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے، ضلالت اور اہتداء خلق کے معنی میں اس لئے کہ وہی تنہا خالق ہے۔ اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد راہ حق کو بیان کرنا نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو تمام لوگوں کے حق میں عام ہے اور نہیں اضلال مراد بندہ کو ضال پانے سے یا اس کا نام ضال رکھنے سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں، ہاں کبھی اضافت کر دی جاتی ہے ہدایت کی نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی جانب بطور مجاز کے سبب ہونے کے طریقہ پر جیسا کہ اسناد کر دیا جاتا ہے قرآن کی جانب اور کبھی اسناد کر دیا جاتا ہے اضلال کی شیطان کی جانب مجازاً جیسا کہ بتوں کی جانب اسناد کر دیا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰهُ تَعَالٰى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کا خالق ہے انہی افعال میں سے ایک فعل ہدایت اور ایک فعل گمراہی بھی ہے تو کیا ان کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے؟

﴿جواب﴾: بے شک وہی خالق ہدایت اور وہی خالق ضلالت ہے۔

ہدایت اور اضلال کے معنیٰ میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف:

اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی خلق طاعت اور خلق اهتداء ہے کہ بندے کے اندر ہدایت پیدا کرنا اور بندے کو راہ راست پر لانا ہے اور اضلال کا معنی خلق ضلالت اور خلق معصیت ہے یعنی بندے کے اندر معصیت اور گمراہی پیدا کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ جس میں چاہتے ہیں طاعت پیدا فرما دیتے ہیں اور جس میں چاہتے ہیں گمراہی اور معصیت پیدا فرما دیتے ہیں، کیونکہ ہر شے کا خالق وہی ہے۔ جبکہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ ہدایت کا معنی راستہ حق بیان کرنا اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا اور اس کا نام گمراہ رکھنا ہے

اشاعرہ اور معتزلہ کے دلائل:

1 اشاعرہ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ طاعت اور معصیت بندے کے افعال میں سے ہیں اور ماقبل میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ بندے کے افعال کا خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا بندے کے اندر ہدایت، طاعت، ضلالت اور معصیت کو پیدا فرمانے والا بھی صرف اللہ ہے۔

2 دوسری دلیل یہ ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ان اللہ یضل من یشاء ویھدی الیہ من اناب جس میں ہدایت اور ضلالت کی ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف نسبت کی گئی ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہدایت اور ضلالت کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔

۞ معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہدایت اور گمراہی کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو پھر نیکی کے بدلے مستحق مدح وثواب اور برائی کے بدلے مستحق ذم وعقاب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ جب طاعت اور معصیت میں بندے کے اختیار و قدرت کا کا دخل ہی نہیں تو پھر بندہ مستحق ثواب وعقاب نہیں ہونا چاہیے حالانکہ بندہ مستحق ثوات وعقاب ہوتا ہے۔

☆ معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ جملہ افعال کا خالق تو ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور بندہ کا سب ہے اور اس کے اختیار وکسب کا دخل ہے تو جب بندے کے کسب کا دخل ہے تو بندے طاعت کی وجہ سے مستحق ثواب اور معصیت کی وجہ سے مستحق عقاب ہوگا۔

وَفِی التَّقْیِیْدِ بِالْمَشِیَّۃِ الخ: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں مصنف علیہ الرحمۃ کے قول **وَاللّٰہُ تَعَالٰی یُضِلُّ مَنْ یَّشَاءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ** میں ھدایت اور اضلال کو مشیت الٰہی پر معلق کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت کا معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ راہ حق کا بیان کرنا **ضالین** اور **مھتدین** سب کے حق میں عام ہے قرآن مجید میں جابجا **یا ایھا لناس** کے عمومی خطاب کے ساتھ تمام کے لئے راہ حق کو بیان کیا گیا ہے اسی طرح فرمان باری تعالیٰ **واللہ یدعوا الی دار اسلام ویھدی من یشاء الی صراط مستقیم** میں بھی دعوت بمعنیٰ راہ حق بیان کرنے کو عام رکھنے میں اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہ حق کا بیان کرنا عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔

☆ اسی طرح **اضلال** کو **مشیت** کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کا معنیٰ **وجدان العبد ضالا** یعنی بندے کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی **تسمیۃ العبد ضالا** یعنی بندے کا نام ضال رکھنا ہے کیونکہ وجدان کا معنیٰ علم ہے اور ذات باری تعالیٰ کا علم ہر چیز کو محیط ہے مشیت اور عدم مشیت کا اس میں دخل نہیں ہے تو **وجدان العبد ضالا** کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا بے معنیٰ ہے اسی طرح تسمیہ کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا بھی بے معنیٰ ہے کیونکہ تسمیہ کے حق میں مشیت وعدم مشیت دونوں برابر ہیں لہٰذا اضلالت کو مشیت کیساتھ معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ضلالت کا معنیٰ **وجدان العبد ضالا یاتسمیۃ العبد ضالا** نہیں ہے۔

نعم قد تضاف الھدایۃ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

﴿اعتراض﴾: جب ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء ہے اور اضلال کا معنیٰ خلق ضلالت ہے اور آپ کے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے تو پھر ہدایت کی نسبت نبی کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے **وانک لتھدی الیٰ صراط مستقیم** میں اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے **ولاضلنھم** میں جب تالی باطل ہے تو پھر مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء اور اضلال کا معنیٰ خلق ضلالت ومعصیت، تو ہدایت کا معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنیٰ **وجدان العبد ضالا او تسمیتہ ،ضالا** صحیح ہوگا۔

جواب: ہدایت کی نسبت تاجدار کائنات ﷺ کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان رجیم کی طرف مجازاً ہے کیونکہ مجازاً کے جو بیں

علاقوں میں سے ایک علاقہ ''سبب'' بھی ہے، اور نبی! بھی بندوں کے ہدایت پانے کا ایک سبب ہے اور شیطان بھی گمراہی کا ایک سبب ہے جیسے ''ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم'' میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف مجازا کی گئی ہے اور ''رب انهن اضللن كثيرا من الناس '' میں اضلال کی نسبت اصنام (بتوں) کی طرف مجازا کی گئی ہے اسی طرح ایمان کی زیادتی جو حقیقت میں اللہ کا فعل ہے اس کی نسبت آیات قرآنی کی طرف کی گئی ہے جیسے ''واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا'' میں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَمِثْلُ هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ يَهْتَدِ مَجَازٌ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالدَّعْوَةِ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ مَعَ اَنَّهٗ بَيَّنَ الطَّرِيْقَ وَدَعَاهُمْ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ اَلدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُوْلُ وَالْاِهْتِدَاءُ اَوْ لَمْ يَحْصُلْ

﴿ترجمہ﴾: پھر جو مشائخ کے کلام میں ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کا خلق ہے اور ''هداه الله فلم يهتد'' کے مثل مثالوں میں دلالت اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ''انك لا تهتدی من احببت'' کی وجہ سے اور حضور ﷺ کے فرمان ''اللهم اهد قومی'' کی وجہ سے باوجودیکہ آپ نے راستہ کو بیان کر دیا اور لوگوں کو اہتداء کی جانب دعوت دی۔ اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک ایسے راستہ کی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچائے خواہ پہنچنا اور اہتداء حاصل ہو یا حاصل نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب مشائخ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ خلق ہدایت ہے تو ہدایت اور اہتداء کے مابین تخلف نہیں ہونا چاہیے یعنی یہ نہیں ہونا چاہیے کہ خلق ہدایت ہو لیکن ہدایت حاصل نہ ہو حالانکہ خلق ہدایت اور اہتداء کے درمیان تخلف کا وقوع ہوا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ يَهْتَدِ اللہ نے اسے ہدایت دی مگر اس نے ہدایت حاصل نہیں کی۔

﴿جواب﴾: یہاں پر مجاز مرسل کی 24 قسموں میں سے ایک قسم علاقہ مسببیت مراد ہے کہ علاقہ مسببیت یہ ہے کہ ذکر مسبب کا ہو اور مراد سبب ہو بس یہاں بھی ذکر ہدایت کا ہے یعنی مسبب کا ہے اور مراد سبب یعنی الدلالة و الدعوة الى

الاھتداء الغرض! یہاں ہدایت سے مجازاً امراد ہدایت کی طرف بلانا اور دعوت دینا ہے اور اس طرح کا مجاز قرآن پاک میں کثیر الوقوع ہے۔

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب کو بیان کرنا ہے۔ کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہدایت کا معنیٰ ہے راہِ حق کو بیان کرنا۔

وَهُوَ بَاطِلٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذہب معتزلہ کی مع الدلائل تردید کرنی ہے کہ اگر ہدایت کا معنیٰ راہِ حق کو بیان کرنا ہوتا تو قرآن مجید میں آقائے دوجہاں ﷺ کی ذات گرامی سے ہدایت کی نفی نہ کی جاتی یعنی یہ نہ کہا جاتا **اِنَّكَ لَاتَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ** کیونکہ راہ حق کو بیان کرنا آپ کا فرض منصبی تھا اور معتزلہ کے مذہب کے بطلان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے اپنی قوم کے لئے ہدایت کی دعا کی ہے **اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ** اگر ہدایت کا معنیٰ راہ حق کو بیان کرنا ہوتا تو ایسی دعا کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے کیونکہ راہ حق کو آپ نے بیان کیا ہے اب دوبارہ سوال کرنا تحصیل حاصل ہے جو کہ ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنیٰ راہ حق کو بیان کرنا نہیں۔

وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَايَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ہدایت کے معنیٰ میں جو مفسرین کا اختلاف ہوا ہے اسے بیان کرنا ہے۔ مفسرین معتزلہ کے ہاں ہدایت اس دلالت کو کہتے ہیں جو کہ بالفعل موصل ہو اور مفسرین اشاعرہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ ہے ایسے راستے کی راہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو خواہ ایصال اور اہتداء حاصل ہو یا نہ ہو یعنی معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ ہے ایصال الی المطلوب اور اشاعرہ کے نزدیک ہدایت ہدایت بمعنیٰ اراءۃ الطریق ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کیا اَصْلَحُ لِلْعَبْدِ اللہ پر واجب ہے؟

﴿عبارت﴾: **وَمَاهُوَالْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَاِلَّالَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيْرَ الْمُعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَلَمَا كَانَ لَهٗ اِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرٍ فِي الْهِدَايَةِ وَاِفَاضَةِ اَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكَوْنِهَا اَدَاءً لِلْوَاجِبِ وَلَمَا كَانَ اِمْتِنَانُهٗ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ اِمْتِنَانِهٖ عَلٰى اَبِيْ جَهْلٍ لَعَنَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِذْفَعَلَ بِكُلٍّ مِّنْهُمَا غَايَةً مَقْدُوْرَةً مِنَ الْاَصْلَحِ لَهٗ وَلَمَا كَانَ لِسُوَالِ الْعِصْمَةِ وَالتَّوْفِيْقِ وَكَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالْبَسْطِ فِي الْخَصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنًى لِاَنَّ مَالَمْ يَفْعَلْ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مُفْسِدَةٌ لَهٗ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى تَرْكُهَا وَلَمَا بَقِيَ فِيْ قُدْرَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ اِذْقَدْ اَتٰى بِالْوَاجِبِ**

﴿ترجمہ﴾: اور جو چیز بندے کیلئے بہتر ہے وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ تو وہ پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں معذب ہے اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلہ میں اور بھلائیوں کی مختلف انواع کے پہنچانے میں

شکر کا استحقاق نہ ہوتا اس کے ہونے کی وجہ سے واجب کی ادائیگی اور اللہ کا احسان نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اللہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابوجہل پر ہے اس پر اللہ کی لعنت ہو اس لئے کہ اللہ نے دونوں کیساتھ وہ کیا جو بہتر ائی میں سے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا منتہا ہے۔ اور (گناہوں سے) بچاؤ کے سوال کے اور (طاعت کی) توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور کشادگی کے سوال کے سرسبزی اور فراخی کے اندر کوئی معنی نہ ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔ اور البتہ اللہ کی قدرت میں کوئی چیز نہ باقی رہتی نسبت کرتے ہوئے مصالح عباد کی جانب اس لئے کہ وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمَاهُوَالْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔

کہ کیا اصلح للعباد (جو چیز بندے کے حق انفع وانسب ہو) اللہ پر اس کا دینا واجب ہے یا نہیں؟ معتزلہ میں سے کچھ کہتے ہیں کہ صرف دینی لحاظ سے جو بندے کے لئے انفع ہو وہ اللہ پر واجب ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ دین ودنیا دونوں کے لحاظ سے جو بھی بندے کے لئے انفع ہو اسے عطا کرنا اللہ پر واجب ہے جبکہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کا یہ نظریہ انتہائی غلط ہے...... اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔

وَالَّالَمَاخَلَقَ الْكَافِرَالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تردید کے لئے دلائل خمسہ بیان کرنے ہیں۔

1: اگر اصلح للعبد! اللہ پر واجب ہوتا تو پھر وہ فقیر جو دنیا میں فقر کے عذاب میں مبتلاء ہے اللہ اسے پیدا نہ فرماتا، اسی طرح وہ کافر جو آخرت میں عذاب میں مبتلاء ہوگا اسے بھی اللہ تعالیٰ پیدا نہ فرماتا کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح وانفع ہے۔

2: اگر اصلح للعبد! اللہ پر واجب ہوتا تو پھر بندے کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی نعمتیں اور نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے اللہ! کا شکر ادا کرنا ضروری نہ ہوتا اور اللہ کو بندے پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے شکر اور احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا، جیسے کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کرنے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا ہے **بل اللہ یمن علیکم ان ھداکم للایمان ان کنتم صادقین**، اور اس کی نعمتوں کا شکر بجالانا بھی ہم پر واجب ہے۔

3: اگر اصلح للعبد! اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ابوجہل کے مقابلے میں آقائے دوجہاں ﷺ پر زیادہ احسان نہ جتلاتے، کیونکہ دونوں کے لئے وہ کچھ کیا گیا جو ان کے لئے انفع واصلح تھا تو پھر آپ ﷺ زیادہ احسان کیوں جتلایا گیا؟

4: اگر اصلح للعبد! اللہ پر واجب ہوتا تو پھر گناہوں سے محفوظ ہونے دعا کرنا، یا نیکی کی توفیق مانگنا اور مصائب سے دوری کی دعا مانگنا فضول ہوتا کیونکہ مذکورہ چیزیں عطا کرنا اللہ پر واجب ہوگا، پھر دعائیں مانگنے کی کیا ضرورت؟

5: اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتو اس کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ اللہ کی قدرت میں

کوئی اصلح للعبد ہو اور بندے کو نہ ملے، تو جب تمام اصلح للعبد بندے کو مل جائینگے اور اللہ کی قدرت میں کوئی اصلح للعبد نہیں رہیگا تو اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا اصلح للعبد اللہ پر واجب ہونا بھی باطل ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اصلح للعبد پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَعَمْرِیْ اِنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الْاَصْلِ اَعْنِیْ وُجُوْبَ الْاَصْلَحِ بَلْ اَکْثَرُ اُصُوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ یَّخْفٰی وَاَکْثَرُ مِنْ اَنْ یُّحْصٰی وَذٰلِكَ لِقُصُوْرِ نَظْرِهِمْ فِی الْمَعَارِفِ الْاِلٰهِیَّةِ وَرُسُوْخِ قِیَاسِ الْغَائِبِ عَلَی الشَّاهِدِ فِیْ طِبَاعِهِمْ وَغَایَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِیْ ذٰلِكَ اَنَّ تَرْكَ الْاَصْلَحِ یَکُوْنُ بُخْلًا وَسَفَهًا وَجَوَابُهٗ اَنَّ مَنْعَ مَا یَکُوْنُ حَقَّ الْمَانِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِیَّةِ کَرَمُهٗ وَحِکْمَتُهٗ وَعِلْمُهٗ بِالْعَوَاقِبِ یَکُوْنُ مَحْضَ عَدْلٍ وَحِکْمَةٍ ثُمَّ لَیْتَ شِعْرِیْ مَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الشَّیْءِ عَلَی اللّٰهِ تَعَالٰی اِذْ لَیْسَ مَعْنَاهُ اِسْتِحْقَاقَ تَارِکِهِ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا لُزُوْمَ صُدُوْرِهٖ عَنْهُ بِحَیْثُ لَا یَتَمَکَّنُ مِنَ التَّرْكِ بِنَاءً عَلَی اسْتِلْزَامِهٖ مُحَالًا مِنْ سَفَهٍ اَوْ جَهْلٍ اَوْ عَبَثٍ اَوْ بُخْلٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِاَنَّهٗ رِفْضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِیَارِ وَمَیْلٌ اِلَی الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ

﴿ترجمہ﴾: اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصلح بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد واضح اور بے شمار ہیں اور یہ انکی نظروں کے کوتاہ ہونے کی وجہ سے ہے معارف الٰہیہ میں اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنے کے راسخ ہونے کی وجہ سے انکی طبیعتوں میں اور اس مسئلہ میں ان کا آخری استدلال یہ ہے کہ بہتر چیز کا چھوڑنا بخل ہوگا یا سفاہت اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو روکنے والے کا حق ہے حالانکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کریم ہونا اور اس کی حکمت اور اس کا انجاموں کو جاننا ثابت ہے محض عدم، محض حکمت ہوگا پھر کاش کہ یہ لوگ جان لیتے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی شے کو واجب کرنے کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ اس کے معنی اس کے تارک کے استحقاق مذمت وسزا کے نہیں ہیں اور یہ بات ظاہر ہے اور (نہ اس کے معنیٰ) اس چیز کے صدور کے لزوم کے ہیں باری تعالیٰ اس طریقہ پر کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو بناء کرتے ہوئے اس کے مستلزم ہونے پر محال ہو کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ چھوڑ دینا ہے اختیار کے قاعدہ کو اور مائل ہونا ہے اس فلسفہ کی جانب جو کہ عیب دار ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَعَمْرِیْ اِنَّ مَفَاسِدَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اصول کی خرابیاں بیان کرنی ہیں۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا صرف اصلح للعبد کا ہی مسئلہ نہیں بلکہ ان کے اکثر اصول غلط اور فاسد ہیں، اور معتزلہ سے یہ اکثر وبیشتر غلطیاں اس وجہ سے سرزد ہوئیں ہیں کہ انہیں باری تعالیٰ کی ذات وصفات کی بالکل معرفت ہی

نہیں تھی، اور انہوں نے اس سلسلے میں بحث ومباحثہ کرنا شروع کر دیا۔ اور دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ ذات باری تعالیٰ کو ایک معین شخص پر قیاس کرتے رہے۔

﴿فائدہ﴾: لعمری لام اور عین فتح کے ساتھ ہے بمعنیٰ میری عمر اور میری زندگی، یہ ترکیب میں مبتدأ ہے اور اس کی خبر یہاں مقدر ہے اصلاً لعمری مقسم بہ ہے۔

وَغَايَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل بیان کرنی ہے۔

کہ اصلح للعبد دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو ذاتِ باری تعالیٰ کے علم میں ہوگا کہ فلاں چیز بندے کے لئے نافع ہے یا نہیں، یا اس چیز کا علم باری تعالیٰ کو نہیں ہوگا، پہلی صورت میں بندے کو اصلح وانفع چیز نہ دینا بخل وکنجوسی ہوگی جس سے ذاتِ باری تعالیٰ پاک ہے۔ اور دوسری صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جہل ثابت ہوگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ جہل سے بھی پاک ہیں۔ لہٰذا اصلح للعبد باری تعالیٰ واجب ہوا۔

وَجَوَابُهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دینا ہے۔

کہ دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام امور کے انجام سے باخبر ہونا ثابت ہے، پس بندے کو کوئی چیز دینا یا نہ دینا اس کی حکمت اور عدل کی وجہ سے ہوتا ہے ذاتِ باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔

لَيْتَ شَعْرِيْ مَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اصلح للعبد ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب نہیں، اس پر دلیل دینا ہے۔ کہ وجوب کے دو معنیٰ ہیں۔

1: تارك مستحق ذم عقاب ہو یہ تو ظاہر ہے کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے، کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ ذم وعقاب سے منزہ ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ معنیٰ وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی مکلّف پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلّف بھی نہیں ہیں۔

2: اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر لازم ہو اور وہ ترك پر قادر نہ ہو: کیونکہ اگر ترک پر قادر مانیں گے تو محالات لازم آئیں گے وہ اس طرح کہ یا تو اللہ تعالیٰ کو یہ علم ہوگا کہ یہ چیز بندہ کیلئے انفع ہے یا علم نہ ہوگا، اور اگر علم ہے اور پھر بھی بندہ کو انفع نہ دے تو اللہ تعالیٰ کا بخیل ہونا لازم آئے گا اور باری تعالیٰ کا بخیل ہونا باطل ہے اگر اللہ تعالیٰ کو یہ علم نہیں ہے کہ فلاں چیز انفع للعبد ہے تو اللہ تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کا جاہل ہونا بھی باطل ہے تو لامحالہ باری تعالیٰ ترک پر قادر نہیں ہونگے تو جب باری تعالیٰ سے صدور لازم ہو اور ترک پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں قاعدہ اختیار باطل ہو جائے گا اور باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہونا لازم آئے گا یعنی فاعل بے اختیار ہونا لازم آئیگا جو کہ فلاسفہ کا مذہب ہے، جس کا غلط ہونا اور فاسد ہونا ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وجوب کا یہ معنیٰ درست نہیں ہے تو جب وجوب کا ایک معنیٰ بھی باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عذابِ قبر کا بیان

﴿عبارت﴾: وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ خُصَّ الْبَعْضُ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَّنْ لَّا يُرِيْدُ اللّٰهُ تَعَالٰى تَعْذِيْبَهٗ فَلَا يُعَذَّبُ وَتَنْعِيْمُ اَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَيُرِيْدُهٗ وَهٰذَا اَوْلٰى مِمَّا وَقَعَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلٰى اِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُوْنَ تَنْعِيْمِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ النُّصُوْصَ الْوَارِدَةَ فِيْهِ اَكْثَرُ وَعَلٰى اَنَّ عَامَّةَ اَهْلِ الْقُبُوْرِ كُفَّارٌ وَعُصَاةٌ فَالتَّعْذِيْبُ بِالذِّكْرِ اَجْدَرُ وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهٖ وَعَنْ دِيْنِهٖ وَعَنْ نَبِيِّهٖ قَالَ السَّيِّدُ اَبُوْ شُجَاعٍ اِنَّ لِلصِّبْيَانِ سُؤَالًا وَكَذَا لِلْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ

﴿ترجمہ﴾: اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور مؤمنین میں سے بعض گنہگار مؤمنین کیلئے (ثابت ہے) (مؤمنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اس لئے کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کرے گا تو انہیں قبر کا عذاب نہیں دیا جائیگا اور اہل طاعت کو قبر میں نعمت دینا اس چیز کیساتھ جس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ رکھتا ہے (ثابت ہے) اور یہ (یعنی عذاب اور تنعیم دونوں کا ذکر کرنا) اولیٰ ہے اس طریقہ سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اکتفاء کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نصوص جو عذاب قبر کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں اس بناء پر کے عام اہل قبور کفار اور عصاۃ ہیں تو تعذیب کا ذکر زیادہ لائق ہے۔ اور منکر نکیر کا سوال (حق ہے) اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے بندہ سے اس کے رب کے بارے میں اور اس کے دین کے بارے میں اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کریں گے سید ابوشجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بعض لوگوں کے نزدیک۔

﴿تشریح﴾:

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مسئلہ عذابِ قبر بیان کرنا ہے اور عذابِ قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو انسان کو مرنے کے بعد دوبارہ قیامت کے دن اٹھانے سے پہلے ہوگا خواہ میت قبر میں ہو، یا جلا دیا گیا ہو، یا زندہ کھا لیا گیا ہو یا پانی میں ڈبو دیا گیا ہو الغرض وہ برزخی عذاب ہے، اس کی نسبت قبر کی طرف اس لئے کر دی گئی کہ عام طور پر مردوں کو قبروں میں دفن کیا جاتا ہے۔

﴿فائدہ﴾: اس بحث کی ضرورت اس لئے پڑی کہ معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر سے انکار کر دیا تو ان کے باطل نظریئے کا زہریلا اثر مسلمانوں پر پڑنے کا خطرہ علماء کو محسوس ہوا پس انہوں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل گفتگو فرما کر مسلمانوں کو گمراہ ہونے سے بچالیا۔ تو گویا اس بیان سے مقصود جہاں اپنے نظریئے کا اثبات ہے وہاں معتزلہ اور روافض کی تردید ہے۔

خُصَّ الْبَعْضُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے عذاب قبر کے لئے بعض

مؤمنین کی تخصیص فرمائی ہے اس لئے کہ بعض مؤمنین ایسے بھی ہونگے کہ انہیں ان کے گناہگار ہونے کے باوجود عذابِ قبر نہیں ہوگا جیسے شہدا، شہید اگرچہ زندگی میں گناہگار بھی ہو لیکن پھر بھی اسے عذابِ قبر نہیں ہوگا اور حدث پاک میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں قل ھو اللہ احد پڑھیگا اگر وہ اسی بیماری میں مرگیا تو عذبِ قبر سے محفوظ ہوگا یا قیامت کے دن فرشتے اسے اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر پل صراط سے گزار کر جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے اور بعض گناہگار مؤمنین وہ بھی ہونگے کہ جنہیں عذاب قبر دینا میرے پیارے اللہ کو منظور نہیں ہوگا۔ (اللہ ان میں ہمیں بھی شامل فرمالے۔ آمین)

وَهٰذَا اَوْلٰى مِمَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے بہت اچھا کیا کہ عذاب قبر کے بیان کے ساتھ قبر میں ملنے والی نعمتوں کا بھی ذکر کردیا کیونکہ شریعت کے مزاج میں ترغیب وترہیب دونوں چیزیں ہیں، ورنہ اگر صرف عذابِ قبر کا بیان کیا جاتا اور قبر میں ہونے والے انعامات کا ذکر نہ کیا جاتا تو وہم پڑتا کہ شاید قبر میں عذاب ہی ہوتا ہے کسی کو وہاں کو انعام واکرام سے نوازا نہیں جاتا۔

فِیْ عَامَّةِ الْکُتُبِ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بالعموم علم کلام کی کتب میں فقط عذابِ قبر کا ذکر ہے قبر نعمۃ خداوندی کا ذکر نہیں ہے اس کی ان مصنفین علیہم الرحمۃ نے دو وجہیں بیان کی ہیں۔

(۱) وعیدات زیادہ ہیں بنسبت فضائل کے۔ (۲) زیادہ تر لوگ کافر اور فساق ہیں۔

وَسُؤَالُ مُنْکِرٍ وَنَکِیْرٍ الخ: منکر اور نکیر کا معنیٰ ہے اجنبی اور غیر معروف، ان دونوں فرشتوں کو منکر ونکیر اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ پیدائش اور بناوٹ میں کسی انسان اور جانور کے مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے پہچانے نہیں جائیں گے۔

❁ ائمہ شافعیہ میں سے علامہ ابن یونس علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کفار اور فساق کے لئے منکر ونکیر دو فرشتے ہیں اور مؤمنین کے لئے مبشر اور بشیر دو الگ فرشتے ہیں، الغرض یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر سوال کرتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کونسا ہے؟ تیرا نبی کون ہے؟

✿ علماء حنفیہ میں سے علامہ سید ابو الشجاع فرماتے ہیں کہ قبر میں بچوں اور انبیاء سے بھی سوال ہوگا، علامہ قرطبی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں جب بچوں سے سوال ہوگا تو انہیں عقل کامل دے دی جائیگی، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ بچوں سے اور انبیاء علیہم السلام سے کوئی سوال نہیں ہوگا، جن روایات میں سوال کا ذکر ہے وہاں سوال سے مراد ان کی امت کے متعلق سوال ہے اور یہ ان کا اعزاز ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

احوال قبر کا اثبات دلائل عقلیہ ونقلیہ سے

﴿عبارت﴾: ثَابِتٌ كُلٌّ مِّنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ عَلٰى مَا نَطَقَتْ بِهِ النُّصُوْصُ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

اِسْتَنْزِهُوْاعَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِمِنْهُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْابِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِیْ عَذَابِ الْقَبْرِ اِذَاقِیْلَ لَهٗ مَنْ رَّبُّكَ وَمَادِیْنُكَ وَمَنْ نَبِیُّكَ فَیَقُوْلُ رَبِّیَ اللّٰهُ وَدِیْنِیَ الْاِسْلَامُ وَنَبِیِّیْ مُحَمَّدٌصَلَّی اللّٰه تَعَالٰی عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلام اِذَااُقْبِرَالْمَیِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ یُقَالُ لِاَحَدِهِمَاالْمُنْكَرُوَلِلْاٰخَرِالنَّكِیْرُاِلٰی اٰخِرِ الْحَدِیْثِ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْقَبْرُرَوْضَةٌ مِّنْ رِّیَاضِ الْجَنَّةِ اَوْحُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِالنِّیْرَانِ

﴿ترجمہ﴾: ثابت ہیں یہ (مذکورہ) تمام امور دلائل نقلیہ سے اس لئے کہ یہ تمام امور ممکنہ ہیں جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے جن پر نصوص ناطق ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے وہ آگ ہے جس میں وہ (آل فرعون) صبح شام پیش کئے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی تو فرشتوں کو حکم ہوگا کہ داخل کرو فرعون والوں کو سخت عذاب میں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کفار قوم نوح اپنے گناہوں کیوجہ سے غرق کئے گئے پھر ڈالے گئے آگ میں فرمایا نبی کریم ﷺ نے پیشاب سے صفائی رکھو اس لئے کے قبر کا عذاب عام طور سے اسی وجہ سے ہوتا ہے اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ قول کی ثابت کیوجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جس وقت اس مردے سے کہا جائیگا کہ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ اور وہ کہے گا میرا رب اللہ ہے۔ میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں اور فرمایا نبی ﷺ نے جب میت کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلی آنکھوں والے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ اور فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کے قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

﴿تشریح﴾:

ثَابِتٌ كُلٌّ مِّنْ هٰذِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ یہ تینوں امور (عذاب قبر، تنعیم قبر اور سوال قبر) دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں یعنی قرآن وحدیث سے ثابت ہیں۔

لِاَنَّهَااُمُوْرٌ مُّمْكِنَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امورِ مذکورہ (عذاب قبر، تنعیم قبر اور سوال قبر) کے اثبات کے لئے دلیل عقلی بیان کرنی ہے کہ مذکورہ امور! امور ممکنہ ہیں، اور مخبر صادق ﷺ ان کے متعلق خبر دے رہے ہیں لہٰذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر امر ممکن کہ جس کی خبر! مخبر صادق ﷺ دیں تو اس پر بغیر تاویل توجیح کے ایمان لانا ضروری ہوتا ہے۔

عَلٰی مَانَطَقَتْ بِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احوال قبر پر تین آیات اور تین احادیث بیان کرنی ہیں۔

احوال قبر پر آیات سے دلائل

1: اَلنَّارُيُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَاغُدُوًّاوَّعَشِيًّاوَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْآ اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّالْعَذَابِ

کہ فرعونیوں کو قبر میں صبح وشام آگ کا عذاب دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن ان کے متعلق فرشتوں سے کہا جائیگا کہ انہیں سخت عذاب سے دوچار کیا جائے۔

2: اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا کہ قومِ نوح پانی میں غرق کئے جانے کے بعد فوراً آگ میں داخل کر دی گئی چونکہ ابھی وہ عالم برزخ میں ہیں لہٰذا عالم برزخ کا عذاب ثابت ہوا۔

3: يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِى الْاٰخِرَةِ حدیث پاک میں ہے کہ یہ آیت کریمہ احوال قبر کے متعلق نازل ہوئی۔

احوالِ قبر پر احادیث سے دلائل:

1: اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ کہ پیشاب کے قطروں سے بچو کہ اکثر وبیشتر عذابِ قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے۔

2: اِذَا اُقْبِرَ الْمَيِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّكِيْرُ فَيَقُوْلَانِ مَا كُنْتَ تَقُوْلُ فِىْ هٰذَا الرَّجُلِ فَيَقُوْلُ هُوَ عَبْدُ اللّٰهِ وَرَسُوْلُهٗ اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ فَيَقُوْلَانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ هٰذَا ثُمَّ يُفْسَحُ لَهٗ فِىْ قَبْرِهٖ سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فِىْ سَبْعِيْنَ ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهٗ فِيْهِ ثُمَّ يُقَالُ لَهٗ نَمْ فَيَقُوْلُ اَرْجِعُ اِلٰى اَهْلِىْ فَاُخْبِرُهُمْ فَيَقُوْلَانِ نَمْ كَنَوْمَةِ الْعُرُوْسِ الَّذِىْ لَا يُوْقِظُهٗ اِلَّا اَحَبُّ اَهْلِهٖ اِلَيْهِ حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللّٰهُ مِنْ مَضْجَعِهٖ ذٰلِكَ وَاِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُوْلُوْنَ قَوْلًا فَقُلْتُ مِثْلَهٗ لَا اَدْرِىْ، فَيَقُوْلَانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ ذٰلِكَ فَيُقَالُ لِلْاَرْضِ الْتَئِمِىْ عَلَيْهِ فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ فَتَخْتَلِفُ اَضْلَاعُهٗ فَلَا يَزَالُ فِيْهَا مُعَذَّبًا حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللّٰهُ مِنْ مَضْجَعِهٖ ذٰلِكَ (رواه الترمذی)

کہ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں اور ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں، اور انہیں منکر نکیر کہا جاتا ہے۔

3: اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِّيَاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ کہ قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عذابِ قبر کی نفی پر معتزلہ وروافض کے اعتراضات اور ان کا رد

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ الْاَحَادِيْثُ فِىْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَفِىْ كَثِيْرٍ مِّنْ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى وَاِنْ لَمْ يَبْلُغْ اٰحَادُهَا حَدَّ التَّوَاتُرِ وَاَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِاَنَّ الْمَيِّتَ

جَمَادٌ لَاحَیٰوۃَ لَہٗ وَلَا اِدْرَاکَ فَتَعْذِیْبُہٗ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ اَنَّہٗ یَجُوْزُ اَنْ یَّخْلُقَ اللّٰہُ تَعَالٰی فِیْ جَمِیْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْفِیْ بَعْضِھَانَوْعًامِّنَ الْحَیٰوۃِ قَدْرَمَایُدْرِكُ اَلَمَ الْعَذَابِ اَوْلَذَّۃَ التَّنْعِیْمِ وَھٰذَالَایَسْتَلْزِمُ اِعَادَۃَ الرُّوْحِ اِلٰی بَدَنِہٖ وَلَااَنْ یَّتَحَرَّكَ وَیَضْطَرِبَ اَوْیُرٰی اَثَرُالْعَذَابِ عَلَیْہِ حَتّٰی اَنَّ الْغَرِیْقَ فِی الْمَاءِ وَالْمَاکُوْلَ فِیْ بُطُوْنِ الْحَیَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوْبَ فِی الْھَوَاءِ یُعَذَّبُ وَاِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَیْہِ وَمَنْ تَاَمَّلَ فِیْ عَجَائِبِ مُلْکِہٖ وَمَلَکُوْتِہٖ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِہٖ وَجَبَرُوْتِہٖ لَمْ یَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِكَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَۃِ

﴿ترجمہ﴾: اور حاصل کلام احادیث اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے اکثر احوال کے بارے میں متواتر المعنیٰ ہیں اگر چہ ان کے افراد حد تواتر کو نہیں پہنچے اور بعض معتزلہ نے اور بعض روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اسلئے کہ میت میں بے جان ہے جس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک تو اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کر دے کہ وہ عذاب کے درد کا یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی طرف روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھا لیا گیا اور جو حیوانات کے پیٹوں میں ہو اور جس کو فضاء میں سولی دی گئی ہو اس کو عذاب دیا جائے گا اگر چہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عجائبات میں اور اس کی قدرت و جبروت کے غرائب میں وہ اس کے امثال کو بعید نہیں جانے گا چہ جائیکہ محال جانے۔

﴿تشریح﴾:

ذہن نشین فرمالیں کہ تواتر کی دو قسمیں ہیں (۱) تواتر لفظی۔ (۲) تواتر معنوی۔

تواتر لفظی: یہ ہے کہ الفاظ بعینہٖ تواتر کے ساتھ منقول ہوں۔ جیسے الفاظ قرآن۔

تواتر معنوی: الفاظ بعینہٖ تواتر کے ساتھ منقول نہ ہوں۔ بلکہ الفاظ مختلف ہوں اور خبر آحاد کے طریقہ پر راویوں سے منقول ہو لیکن تمام الفاظ معنیٰ میں مشترک ہوں اور ان کا معنیٰ تواتر کو پہنچا ہوا ہو، تواتر لفظی کی طرح تواتر معنوی بھی حجت ہے۔

وَبِالْجُمْلَۃِ الْاَحَادِیْثُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ احوال قبر اور احوال آخرت کے بارے میں اس قدر کثرت کے ساتھ احادیث وارد ہوئی ہیں کہ معنیٰ کے اعتبار سے تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں۔

وَاَنْکَرَعَذَابَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض معتزلہ اور بعض روافض کا مذہب بیان کرنا ہے کہ انہوں نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ میت جماد کی طرح ہوتا ہے جس میں ادراک کی قوت نہیں ہوتی لہٰذا میت کو عذاب دینا محال ہوا، ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ میت کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کا ادراک پیدا فرمادیں جس کی وجہ سے میت عذاب کا اور نعمتوں کا ادراک کر لے۔

وَھٰذَالَایَسْتَلْزِمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ اور روافض کے اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب اللہ تعالیٰ قبر کے اندر میت میں ایک خاص قسم کی حیات پیدا فرمادیتے ہیں تو اس سے روح کا دوبارہ عود کرنا لازم آئیگا اور انسان بعثت سے پہلے دو مرتبہ موت کا ذائقہ چکھے گا ایک مرتبہ دنیا میں اور ایک مرتبہ بعثت سے پہلے حالانکہ قران مجید میں کہ انسان موت کا ذائقہ صرف ایک بار چکھے گا۔ **لا یذوقون فیھا الموت الا الموتۃ الاولیٰ**

﴿جواب﴾: روح یا سجین میں ہوگی یا علیین میں ہوگی، اور وہاں ہوتے ہوئے اس کا تعلق بدن کے ساتھ بھی ہوگا جس کی وجہ سے میت راحت اور الم کا ادراک کرلیگا، اس تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح بھی عود کرے اور میت دو مرتبہ مرے۔

وَلَااَنْ يَّتَحَرَّكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا اور مرنے کے بعد پانی میں رہا تو اب اسے آگ کا عذاب ہونا محال ہے کیونکہ پانی آگ کو بجھا دیتا ہے۔ اسی طرح جسے کسی جانور نے کھالیا ہو اسے بھی آگ کا عذاب ہونا محال ہے کیونکہ آگ کا عذاب دینے کی صورت میں جانور کا پیٹ جل جائیگا اسی طرح جس شخص کو سولی پر لٹکایا گیا ہو اگر اسے عذاب ہوتا تو پھر اس کا جسم لٹکا ہوا حرکت کرتا اور تڑپتا اور اس پر عذاب کا اثر دکھائی دیتا حالانکہ مذکورہ باتوں میں سے ہمیں کوئی بھی چیز نظر نہیں آتی۔

﴿جواب﴾: ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھا اس کے چیز کے نہ ہونے دلیل نہیں ہے، جیسے جبرائیل آقائے دو جہاں ﷺ کے پاس تشریف لاتے تو حضور ﷺ تو انہیں دیکھتے لیکن صحابہ کرام انہیں دیکھ نہیں سکتے تھے، اسی طرح آسیب زدہ شخص جنات کو دیکھتا ہے لیکن اس کے پاس موجود ہونے والے لوگ انہیں دیکھ نہیں سکتے، بس اسی طرح جس کو کسی درندے نے کھالیا ہو اور وہ درندے کے پیٹ میں ہو یا دریا میں غرق ہو گیا ہو یا سولی پر لٹکایا گیا ہو تو اس کو عذاب وہیں ہوگا مگر ہم اسے دیکھ نہیں سکیں گے کیونکہ وہ عذاب برزخی ہے اس کے ادراک کے لئے عقل اور اس عالم شہود کی آنکھیں ناکافی ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بعث کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ اَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ اُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ اَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيَّةِ الْحَشْرِ وَتَفَاصِيْلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِاُمُوْرِ الْاٰخِرَةِ وَدَلِيْلُ الْكُلِّ اَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَكُوْنُ ثَابِتَةً وَصَرَّحَ بِحَقِيَّةِ كُلٍّ مِنْهَا تَحْقِيْقًا وَتَاكِيْدًا وَاعْتِنَاءً بِشَانِهٖ فَقَالَ وَالْبَعْثُ وَهُوَ اَنْ يَّبْعَثَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْمَوْتٰى مِنَ الْقُبُوْرِ بِاَنْ يَجْمَعَ اَجْزَاءَهُمُ الْاَصْلِيَّةَ وَيُعِيْدَ الْاَرْوَاحَ اِلَيْهَا حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْاَجْسَادِ**

﴿ترجمہ﴾: اور جان لے کہ جب احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے تو

ان کو مصنف علیہ الرحمۃ نے الگ بیان کیا کہ پھر مصنف علیہ الرحمۃ مشغول ہو گئے حشر کے حق ہونے کے بیان میں، اور ان تفاصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے متعلق ہیں اور دلیل ان سب کی یہ ہے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور حدیث ان احوال کے سلسلے میں ناطق ہیں تو یہ تمام امور ثابت ہوں گے اور مصنف علیہ الرحمۃ نے صراحت فرمائی احوال آخرت میں سے ہر ایک کے حق ہونے کی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور ہر ایک کی شان کا لحاظ رکھنے کی وجہ سے۔ اور بعث (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائیں گے اس طریقہ پر کہ ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر دینگے اور ان کی جانب روحوں کو لوٹا دیں گے یہ حق ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ثم انکم یوم القیمة تبعثون" کی وجہ سے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان 'قل یحییها الذی انشأها اول مرة' کی وجہ سے اس کے علاوہ وہ نصوص جو قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کئے جانے کے سلسلے میں ناطق ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے احوال قبر کو مستقل کیوں ذکر کیا؟ بعث بعد الموت کے تحت بیان کیوں نہیں کیا؟

﴿جواب﴾: احوال قبر! امورِ دنیا اور امورِ آخرت کے درمیان میں ہیں، اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے ابتداءً احوال دنیا کو بیان کیا اور وسط میں احوال قبر کو بیان فر رہے ہیں اور آخر میں احوال آخرت بیان فرمائیں گے۔

وَدَلِيْلُ الْكُلِّ اَنَّهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احوال آخرت کے اثبات پر دلیل دینا ہے۔

کہ یہ امورِ ممکنہ ہیں جس کے متعلق مخبر صادق ﷺ نے خبر دی ہے اور وہ امورِ ممکنہ جس کی خبر مخبر صادق ﷺ نے دی ہو وہ واقع اور ثابت ہوتے ہیں لہٰذا احوال آخرت ثابت ہیں۔

وَصَرَّحَ بِحَقِّيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے امورِ آخرت میں سے ہر ایک کی حقیقت کو الگ الگ کیوں بیان کیا؟ یعنی یہ کیوں کہا البعث حق، والوزن حق یوں کہہ لیا جاتا کہ یہ تمام امور حق ہیں۔

﴿جواب﴾: ہر ایک کے لئے الگ سے خبر اس لئے بیان کی تا کہ ہر ایک کا بیان جداگانہ طور پر متحقق ہو جائے اور مؤکد ہو جائے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک امر، امر ذیشان ہے، تو ہر ایک کو ان کی عظمت کے پیش نظر الگ الگ طور پر بیان کیا۔

وَالْبَعْثُ وَهُوَاَنْ يَّبْعَثَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ بعث اور ان کے بعد احوال آخرت کا ذکر کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا بعث حق ہے، شارح علیہ الرحمۃ نے بعث کی تعریف یہ کی ہے کہ بعث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرتِ کاملہ سے مردوں کو قبروں سے دوبارہ زندہ کریں گے، اس طور پر کہ ان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کر کے اس میں اس روح کو جو اس جسم

میں تھی لوٹائیں گے۔شارح علیہ الرحمۃ نے بعث پر دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

1: ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ کہ پھر تم قیامت کے دن اٹھائے جاؤ گے۔

2: قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ ابی بن خلف نے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیوں کو لے کر مسلتے ہوئے کہا تھا "مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ" کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا؟ تو جواب میں یہ آیت نازل ہوئی "قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ" اے نبی ﷺ ان کو بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ زندہ کرے گا کہ جس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا ہے، اس قسم کی بیشمار آیات ہیں کہ جو صریح لفظوں میں مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے کی خبر دے رہی ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فلاسفہ کا بعث کے متعلق نظریہ اور ان کا رد

﴿عبارت﴾: وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهٖ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ لِاَنَّ مُرَادَنَا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَجْمَعُ الْاَجْزَاءَ الْاَصْلِيَّةَ لِلْاِنْسَانِ وَيُعِيْدُ رُوْحَهٗ اِلَيْهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ اِعَادَةَ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ اَوْلَمْ يُسَمَّ وَبِهٰذَا يَسْقُطُ مَاقَالُوْا اَنَّهٗ لَوْ اَكَلَ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءً مِنْهُ فَتِلْكَ الْاَجْزَاءُ اِمَّا اَنْ تُعَادَ فِيْهِمَا وَهُوَ مُحَالٌ اَوْفِيْ اَحَدِهِمَا فَلَا يَكُوْنُ الْاٰخِرُ مُعَادًا بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُعَادَ اِنَّمَا هُوَ الْاَجْزَاءُ الْاَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَةُ مِنْ اَوَّلِ الْعُمُرِ اِلٰى اٰخِرِهٖ وَالْاَجْزَاءُ الْمَاكُوْلَةُ فُضْلَةٌ فِي الْاٰكِلِ لَا اَصْلِيَّةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے بعینہٖ معدوم کے اعادہ کے ممتنع ہونے پر اور یہ بات باوجود اس بات کے کہ ان کیلئے اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے جو (ہمارے) مقصود کیلئے مضر نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرے گا اور اس کی طرف اس کی روح کو لوٹا دیگا خواہ اس کا نام بعینہٖ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔اور اس سے (ہمارے اجزاء اصلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) دور ہو جائے گا وہ اعتراض جو فلاسفہ نے کیا ہے کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کے ماکول آکل کا جزء ہو جائے تو یہ اجزاء یا تو ان دونوں میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں تو دوسرا اپنے پورے اجزاء کیساتھ معاد (لوٹایا ہوا) نہ ہوا اور یہ (سقوطِ اعتراض) اس لئے کہ جن کو لوٹایا جائے گا وہ اجزاء اصلیہ ہوں گے جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں گے اور اجزاء ماکولہ آکل میں زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذہب فلاسفہ بیان کرنا ہے۔

کہ فلاسفہ جسم انسانی کے دوبارہ لوٹنے کے انکاری ہیں اور اس پر دلیل یہ دیتے ہیں وہ معدوم چیز کو لوٹانا ممکن ومحال ہے۔

وَهُوَمَعَ اَنَّهٗ لَادَلِيْلَ لَهُمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب (معدوم چیز کا اعادہ محال ہے) کو رد کرنا ہے کہ معتزلہ کے پاس اپنے مذہب کی تائید کے لئے کوئی معتبر دلیل نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا اعادہ معدوم کے محال ہونے کا قول ہمارے مدعیٰ کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے دواجزائے اصلیہ جو متفرق اور ٹکڑے ٹکڑے ہوئے ہیں کلیۃً معدوم نہیں ہوئے ہیں انہیں جمع فرمادینگے اور ان میں روح کو لوٹا دینگے، اب چاہے تم اسے نام اعادۂ معدوم کا دو یا نہ دو......نام سے ہمیں کوئی سروکا رنہیں، بلکہ ہم تو صرف یہ کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ اجزائے اصلیہ کو جمع فرمائیں گے اور اس میں روح کو لوٹا دینگے۔

وَبِهٰذَايَسْقُطُ مَاقَالُوْاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ہمارے مذکورہ بیان سے کہ بعث اجزائے اصلیہ کے جمع کرنے کا نام ہے معتزلہ کا ایک اور اعتراض بھی جاتا رہا۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھا لے، تو انسان ماکول کے اجزاء انسان آکل کے اجزاء کے جزء بن جاتے ہیں تو اب دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ اجزائے ماکولہ کا اعادہ انسان ماکول اور آکل دونوں میں ہو یہ صورت باطل ہے کیونکہ آن واحد میں جزء واحد کا دو محل کے ساتھ قیام ممتنع ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کہ ان دونوں میں سے ایک میں ان اجزاء کا اعادہ ہو اب اگر ان اجزاء کا اعادہ انسان ماکول میں ہو تو انسان آکل کا تمام اجزاء کے ساتھ عود نہیں ہوا اور اگر آکل میں اعادہ ہو تو انسان ماکول کا تمام اجزاء کے ساتھ عود نہیں ہوا اور تمام اجزا کے ساتھ عود نہ کرنا باطل ہے لہٰذا بعث بھی باطل ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ بحث و بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی آ گیا کہ ہم دوسری صورت لیتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اجزائے ماکولہ کا انسان ماکول کے اندر اعادہ ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ انسان آکل کا تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہیں ہوا تو ہم یہ کہیں گے کہ انسان آکل کا اعادہ تمام اجزاء کے ساتھ ہوا ہے کیونکہ بعث کا معنیٰ یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ ان اجزائے اصلیہ کو جمع فرمائیں جو کہ ابتدائے عمر سے لیکر انتہائے عمر تک ہوں اور اجزائے ماکولہ انسان آکل کے اجزائے اصلیہ نہیں ہیں بلکہ اجزاء فضلہ ہیں کیونکہ یہ اجزاء ابتدائے عمر میں نہیں تھے، یہ تو انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معادِ جسمانی تناسخ نہیں ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ هٰذَاقَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِاَنَّ الْبَدَنَ الثَّانِیَ لَيْسَ هُوَالْاَوَّلُ لِمَاوَرَدَ فِی الْحَدِيْثِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَاِنَّ الْجَهَنَّمِیَّ ضِرْسُهٗ مِثْلُ اُحُدٍ وَمِنْ هٰهُنَاقَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مَذْهَبٍ اِلَّا وَلِلتَّنَاسُخِ فِيْهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ قُلْنَااِنَّمَايَلْزَمُ التَّنَاسُخُ لَوْلَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِیْ مَخْلُوْقًامِنَ الْاَجْزَاءِ الْاَصْلِيَّةِ

لِلْبَدَنِ الْاَوَّلِ وَاِنْ سُمِّیَ مِثْلُ ذٰلِکَ تَنَاسُخًا کَانَ نِزَاعًا فِیْ مُجَرَّدِ الْاِسْمِ وَلَا دَلِیْلَ عَلٰی اِسْتِحَالَۃِ اِعَادَۃِ الرُّوْحِ اِلٰی مِثْلِ ھٰذَا الْبَدَنِ بَلِ الْاَدِلَّۃُ قَائِمَۃٌ عَلٰی حَقِیَّتِہٖ سَوَاءٌ سُمِّیَ تَنَاسُخًا اَمْ لَا

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرا بدن بعینہ پہلا بدن نہیں ہے بوجہ اس کے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اہل جنت بے بال اور بے داڑھی ہوں گے اور جہنمی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہنے والے نے کہا کہ نہیں کوئی مذہب نہیں ہے مگر تناسخ کا اس میں مضبوط قدم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تناسخ لازم آئے گا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ کیا گیا ہو اور اگر اس کے مثل کا نام تناسخ رکھا جائے تو محض نام میں جھگڑا ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب اعادۂ روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہیں۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ ھٰذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے معادِ جسمانی کی جو تفصیل بیان کی ہے یہ درحقیقت تناسخ ہی ہے، کیونکہ تناسخ کے ماننے والے یہی کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہوتی ہے اور آپ بھی اسی بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ دنیا میں جس جسم میں روح تھی اب روح ایک اور جسم میں داخل ہوگئی ہے، دنیا کا جسم اور تھا آخرت کا جسم اور ہے کیونکہ دنیا میں اس بدن پر بال تھے لیکن آخرت میں بدن پر بال نہیں ہونگے، آخرت میں چہرے پر داڑھی نہیں ہوگی اور جہنمی شخص کی داڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی، لہٰذا ایک طرف تو تناسخ کو باطل کر رہے ہیں اور دوسری طرف تناسخ کا اعتراف کر رہے ہیں۔

قُلْنَا اِنَّمَا یَلْزَمُ التَّنَاسُخُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: تناسخ اس وقت ہوتا جب دوسرے بدن کو پہلے بدن کے اجزاءِ اصلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں تو دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزائے اصلیہ سے بنایا گیا ہے لہٰذا دونوں بدنوں کے اندر صرف ترکیب اور ہیئت کا فرق ہے اور اس تغیر کا نام تناسخ رکھنا مناسب ہے جس طرح انسانی بدن میں روزِ اول سے لیکر بڑھاپے تک کتنے تغیرات رونما ہوتے ہیں مگر ان تغیرات کا نام بالاجماع تناسخ نہیں اور اگر آپ خواہ مخواہ تناسخ ہی کہتے ہیں تو یہ صرف نام کے بارے میں نزاع ہوگا کہ آپ اسے تناسخ کا نام دیتے ہیں اور ہم اسے تناسخ کا نام نہیں دیتے، نزاع فی التسمیہ کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

عقیدہ تناسخ:

ہندوؤں کا ایک باطل عقیدہ ہے یہ عقیدہ معادِ جسمانی کے انکار کو مستلزم ہونے کی وجہ سے کفر کا عقیدہ ہے، ہندوؤں کا مذہب یہ ہے انسان کی روح برے اعمال کی سزا بھگتنے کے لئے بار بار اس دنیا میں کسی جسم میں عود کرتی ہے اور اپنے برے اعمال کی جزاء اسے دنیا میں بھگتنی پڑتی ہے پھر ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہر روح ایک لاکھ چوراسی ہزار بدنوں میں منتقل ہوتی ہے

اہل سنت کے ہاں یہ لوگ کافر ہیں کیونکہ یہ لوگ معاد کے منکر ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

وزن اور میزان کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَالْوَزْنُ یَوْمَئِذِ الْحَقُّ وَالْمِیْزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا یُعْرَفُ بِهٖ مَقَادِیْرُ الْاَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ اِدْرَاكِ كَیْفِیَّتِهٖ وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ لِاَنَّ الْاَعْمَالَ اَعْرَاضٌ اِنْ اَمْكَنَ اِعَادَتُهَا لَمْ یُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰی فَوَزْنُهَا عَبَثٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ اَنَّ كُتُبَ الْاَعْمَالِ هِیَ الَّتِیْ تُوْزَنُ فَلَا اِشْكَالَ وَعَلٰی تَقْدِیْرِ تَسْلِیْمِ كَوْنِ اَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالٰی مُعَلَّلَةً بِالْاَغْرَاضِ لَعَلَّ فِی الْوَزْنِ حِكْمَةً لَا نَطَّلِعُ عَلَیْهَا وَعَدَمُ اِطِّلَاعِنَا عَلَی الْحِكْمَةِ لَا یُوْجِبُ الْعَبَثَ

﴿ترجمہ﴾: اور وزن حق ہے، اللہ کے فرمان کی وجہ سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اسلئے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہیں اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض ماننے کی تقدیر پر شاید وزن کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو جس پر ہم مطلع نہ ہوں اور ہمارا حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ الخ: سے رغرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کا ایک اعتقادی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ قیامت کے دن اعمال کا وزن ترازو کے ساتھ حق ہے، ترازو کی کیفیت کیا ہوگی؟ اللہ جانے اور اس کا رسول جانے مگر اس بات کو حق سمجھتے ہیں کہ وزن ہوگا جیسا کہ اللہ پاک نے بھی فرمایا والوزن یومئذ الحق

وَالْمِیْزَانُ عِبَارَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ میزان کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ میزان اس ترازو کو کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ اعمال کی مقدار کو تولا جائیگا۔ اس ترازو کی کیفیت و ہیئت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو معلوم ہے عقل اس کا ادراک کرنے سے قاصر و عاجز ہے۔

وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا مذہب بیان کرنا ہے کہ معتزلہ وزن اعمال کے منکر ہیں ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اعمال اعراض ہیں، اعمال کا اعادہ اگرچہ ممکن ہے لیکن اعمال کا وزن ناممکن ہے کیونکہ وزن اجسام کا ہوتا ہے اعراض کا نہیں ہوتا اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ انسان کے اعمال اللہ تعالیٰ کو پہلے سے ہی معلوم ہیں تو وزن کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ یہ تو فضول کام ہے جو اللہ کی شایانِ شان نہیں۔

وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ قَدْوَرَدَالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ اقوال کا جواب دینا ہے، پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ نفس اعمال نہیں تولے جائیں گے بلکہ اعمال جن چیزوں میں مندرج ہونگے یعنی اعمال نامے ان کوتولا جائیگا جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ اعمال نامے تولے جائیں گے، اور اعمال نامے اجسام ہیں اور اجسام کا وزن کرنا متحقق وثابت ہے لہٰذا آپ کا اعتراض جاتا رہا۔

اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کی دلیل اس بات پرمبنی ہے کہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں حالا نکہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں اور اگر ہم اس بات کو تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وزن میں اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص حکمت کارفرما ہو جس کے متعلق ہمیں علم نہ ہو تو ہمارے عدم علم سے یہ لازم نہیں آتا کہ وزن کرنا فضول ہے بلکہ وزن کرنے میں کوئی حکمت بھی کارفرما ہوسکتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعمال نامہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْكِتَابُ الْمُثْبَتُ فِيْهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيْهِمْ يُؤْتٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ بِاَيْمَانِهِمْ وَالْكُفَّارِ بِشَمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُوْرًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّهٗ عَبَثٌ وَالْجَوَابُ مَامَرَّ

﴿ترجمہ﴾: اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور ان کی معصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کوان کے دائیں ہاتھ میں اور کفار کوان کے بائیں ہاتھ میں اوران کی پشتوں کے پیچھے سے دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے اور نکالیں گے ہم بندوں کیلئے قیامت کے دن ایسی کتاب جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا اور اللہ کے فرمان کی وجہ سے بہر حال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے دائیں ہاتھ میں تو اس سے ہلکا حساب ہوگا اور سکوت فرمایا مصنف علیہ الرحمۃ نے حساب کے ذکر سے کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے اور معتزلہ نے کتاب کا انکار کیا ہے ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ عبث ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا۔

﴿تشریح﴾:

کتاب سے مراد! صحیفہ اعمال ہے، اللہ تعالیٰ نے دوفرشتے مقرر کئے ہیں جن کا نام کراماً کاتبین ہے، ان کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ انسان کے عمل لکھتے رہتے ہیں، بعض علماء کے نزدیک تو وہ ہر انسانی عمل لکھتے ہیں حتیٰ کہ حالت مرض میں آہ بکاء کو بھی لکھتے ہیں اور بعض ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ وہ صرف خیر اور شر کو لکھتے ہیں جسے انسان قیامت کے دن خود پڑھ لیگا۔
جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُوْرًا

وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب کتاب کا تذکرہ ہوا ہے تو حساب کا بھی ذکر ہونا چاہیے تھا۔

﴿جواب﴾: حساب اور کتاب لازم و ملزوم ہیں بلکہ کتاب تو ہے ہی حساب کے لئے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے

اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا

وَانْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا مذہب بیان کرنا ہے۔ کہ معتزلہ نے کتاب نامہ کا انکار کیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اعمال پہلے سے ہی معلوم ہیں تو کتاب میں لکھنے کا کیا فائدہ ہے؟

معتزلہ کی اس دلیل کا جواب وہی ہے جو ابھی ماقبل میں گزرا کہ آپ کی دلیل اس بات پر مبنی ہے کہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں حالانکہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں اور اگر ہم اس بات کو تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کتاب میں اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص حکمت کارفرما ہو جس کے متعلق ہمیں علم نہ ہو تو ہمارے عدمِ علم سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال نامہ فضول ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعمال کے متعلق سوال کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَالسُّؤَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ اللّٰهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهٗ وَيَسْتُرُهٗ فَيَقُوْلُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُوْلُ نَعَمْ اَیْ رَبِّ حَتّٰى اِذَا قَرَّرَهٗ بِذُنُوْبِهٖ وَرَاٰى فِيْ نَفْسِهٖ اَنَّهٗ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَاَنَا اَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطٰى كِتَابَ حَسَنَاتِهٖ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُوْنَ فَيُنَادٰى بِهِمْ عَلٰى رُءُوْسِ الْخَلَائِقِ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ**

﴿ترجمہ﴾: اور سوال حق ہے آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قریب فرمائے گا اور اس پر اپنا بازو رکھ دے گا پھر فرمائے گا فلاں فلاں گناہ جانتے ہو وہ کہے گا ہاں اے پروردگار (پہچانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس کو اس کے گناہوں کا اقرار کرا دیں گے اور وہ سمجھے گا کہ اب تو مارا گیا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈالا تھا آج بھی انکو معاف کررہا ہوں تو اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائے گا کہ یہی وہ لوگ ہیں کہ جنہوں نے جھوٹ باندھا تھا ظالمین پر اللہ کی لعنت ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَالسُّؤَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کا ایک اہم عقیدہ بیان

کرنا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ بندوں سے ان کے اعمال کے متعلق سوال فرمائیگا۔اور یہ عقیدہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ ،يَوْمَ يَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَيَقُوْلُ مَاذَا اُجِبْتُمْ قَالُوْا لَاعِلْمَ لَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلَّامُ الْغُيُوْبِ، اورحدیث پاک میں ہے کہ لَا تَزُوْلُ قَدَمَا ابْنِ آدَمَ حَتّٰى تُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ عَنْ عُمَرِ فِيْمَا اَفْنَاهُ وَعَنْ شَبَابٍ فِيْمَا اَبْلَاهُ وَعَنْ مَالٍ مِنْ اَيْنَ اِكْتَسَبَهُ وَفِيْمَا اَنْفَقَهُ وَعَنْ عِلْمٍ مَاذَا عَمِلَ بِهٖ لہٰذا ان پانچ چیزوں کی باز پرس ضرور ہوگی۔

﴿اعتراض﴾: قرآن مجید میں ایک مقام پر سوال کی نفی کا ذکر بھی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهٖ اِنْسٌ وَلَا جَانٌّ ۔

﴿جواب﴾: اس سے مراد وہ وقت ہے جس وقت لوگ قبروں سے نکل کر میدان محشر کی طرف چلیں گے لہٰذا وہاں باز پر س نہیں ہوگی بلکہ میدان محشر میں باز پرس ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حوضِ کوثر کا بیان

﴿عبارت﴾ وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ، وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِىْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاه سَوَاءٌ، مَاؤُهٗ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهٗ اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيْزَانُهٗ اَكْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمَآءِ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ اَبَدًا، وَالْاَحَادِيْثُ فِيْهِ كَثِيْرَةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور حوض حق ہے اللہ کے فرمان "انا اعطینك الكوثر" کیوجہ سے "اور آقا علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میرا حوض" ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے تمام گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہے اور اس کے جام آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس میں سے پیئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی اور احادیث اس سلسلہ میں بکثرت ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَوْضُ حَقٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اہم عقیدہ بیان کرنا ہے کہ حوض کوثر حق ہے، اس کی حقانیت قرآن اور سنت دونوں سے ثابت ہے، یہ میدان محشر میں ہوگا، اس سے حضور ﷺ اپنی پیاسی امت کو پانی پلائیں گے ،اسی وجہ سے آپ ﷺ کو ساقی کوثر کہا جاتا ہے، حوض کوثر کی عجیب وغریب صفات ہیں جن میں سے چند کا بیان شارح علیہ الرحمۃ نے کیا ہے کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی......اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا......اس کی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہوگی......اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا......شہد سے زیادہ شیریں ہوگا...... برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا......جو ایک بار پی لیگا اسے کبھی دوبارہ پیاس نہیں لگے گی......اس کے جام آسمان کے ستاروں کی تعداد سے بھی زائد ہونگے......مربع شکل کا ہوگا

یعنی ہر طرف سے ایک ایک ماہ کی مسافت کا ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

پل صراط کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُوْدٌ عَلٰى مَتْنِ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ يَعْبُرُهٗ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَزِلُّ بِهٖ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ، وَاَنْكَرَهٗ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ، لِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ الْعُبُوْرُ عَلَيْهِ وَاِنْ اَمْكَنَ فَهُوَ تَعْذِيْبٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلٰى اَنْ يُّمْكِنَ مِنَ الْعُبُوْرِ عَلَيْهِ، وَيَسْهَلُهٗ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَتّٰى اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَّجُوْزُهٗ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرِّيْحِ الْهَابَّةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِى الْحَدِيْثِ

﴿ترجمہ﴾: اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جسے قیامت کے دن جہنم کی پشت پر بچھا دیا جائے گا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگی اہل جنت اس کو پار کریں گے اور اہل جہنم کے قدم اس میں پھسل جائیں گے اور صراط کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر سے گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر سے گزرنے کی قدرت دیدے اور اس گزرنے کو مومنین پر آسان بنادے یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں گے جو اس کو اچکنے والی بجلی کی طرح پار کرینگے اور کچھ تو ایسے ہوں گے جو تیز ہوا کی طرح اسے پار کرینگے اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار گھوڑے کی طرح اسے پار کرینگے، اس کے علاوہ ان مختلف طریقوں کے ساتھ (اسے پار کیا جائیگا) جو حدیث میں وارد ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اہل سنت اور اہل حق کے عقائد میں سے ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا، جسے جنتی پار کرلیں گے لیکن جہنمی اسے پار نہیں کرسکیں گے بلکہ اس سے پھسل کر نیچے جہنم میں گر جائیں گے۔ معتزلہ اس عقیدہ کا انکار کرتے ہیں۔

امام غزالی علیہ الرحمۃ کا قول:

امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں اهدنا الصراط المستقيم کہہ کر جس صراط مستقیم کا بار بار سوال کیا جاتا ہے یہ بھی درحقیقت تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے۔

معتزلہ کی دلیل:

معتزلہ کہتے ہیں کہ اس پر گزرنا ممکن نہیں ہے، بالفرض اگر ممکن مانا بھی لیا جائے تو یہ مؤمنین کو عذاب دینا ہے، اور قیامت کے دن مؤمنین کو عذاب نہیں دیا جائیگا بلکہ کافرین کو عذاب ہوگا۔

معتزلہ کو جواب:

اللہ تعالیٰ ہر چاہت پر قادر ہے تو اس امر پر بھی تو قادر ہیں کہ مؤمنین کو اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں، اور اس پر گزرنے کے عمل کو مؤمنین کے لئے آسان بنادیں، بلکہ احادیث میں ہے کہ گزرنے والے کچھ اچکنے والی بجلی کی طرح تیز گزر رہے ہونگے، کچھ تیز ہوا کی طرح گزر رہے ہونگے، اور کوئی تیز رفتار گھوڑے کی طرح گزر رہا ہوگا اور اس کے علاوہ بھی گزرنے کے کئی طریقے ہونگے جو احادیث میں وارد و منقول ہیں۔

لیکن جو جہنمی ہونگے وہ اس سے کٹ کٹ کر جہنم میں گر رہے ہونگے، پل صراط پر شدید اندھیرا ہوگا، وہاں ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہیں ہوگی، مؤمنین ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گزرینگے، جیسے باری تعالیٰ کا فرمان **یوم لا یخزی اللہ النبی والذین امنو امعہ نورھم یسعی بین ایدیھم وبا یمانھم** کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کو اور مؤمنین کو عزت عطا فرمائیں ان کے سامنے اور دائیں جانب نور ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنت اور جہنم کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِاَنَّ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِيْ اِثْبَاتِهِمَا اَشْهَرُ مِنْ اَنْ تُخْفٰى وَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى تَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِاَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِاَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَهٰذَا فِيْ عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَفِيْ عَالَمِ الْاَفْلَاكِ اَوْ فِيْ عَالَمٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ وَهُوَ بَاطِلٌ قُلْنَا هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِيْ مَوْضِعِهٖ۔**

﴿ترجمہ﴾: اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اس لئے کہ وہ آیات واحادیث جو ان دونوں کے ثابت کرنے میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں احاطہ کرنے سے، منکرین فلاسفہ نے استدلال کیا ہے کہ جنت موصوف ہے (یعنی اس کا حال یہ ہے) کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا کسی دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو (تو یہ) خرق والتیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے ہم جواب دینگے کہ یہ تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اہل سنت اور اہل حق کے عقائد میں سے ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ جنت اور جہنم حق ہیں، جنت وجہنم کے حقانیت پر قرآن وسنت میں متعدد دلائل موجود ہیں، لیکن یہ دونوں لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہیں، قیامت کے دن ظاہر کی جائیگی، رہی

یہ بات کہ جنت اور جہنم کہاں واقع ہیں؟ بعض علمائے کرام کے نزدیک جنت ساتوں آسمانوں کے اوپر اور عرش معلی کے نیچے ہے، قرآن مجید میں ہے عند سدرة المنتهی عند ها جنة الماوی اور جہنم ساتوں زمینوں کے نیچے ہے مگر حق بات یہی ہے کہ جنت اور جہنم پیدا ہو چکی ہیں، مگر ہیں کہاں یہ اللہ اور اس کا رسول ﷺ ہی بہتر جانتے ہیں۔

فلاسفہ کا عقیدہ اور ان کی دلیل:

فلاسفہ جنت اور جہنم کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں جنت اور جہنم دنیوی راحت و آرام اور پریشانی کے نام ہیں، یہ ان کا عقیدہ کفریہ ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جنت کے بارے میں یہ جو کہا گیا کہ اس کی وسعت زمینوں و آسمانوں کی وسعت کے برابر ہے، اس قسم کی جنت کا عالم عناصر میں ہونا محال ہے کیونکہ وہ تنہا ء ایک عالم میں کیسے آ سکتی ہے؟ اور نہ ہی اس کا علم افلاک میں ہونا ممکن ہے کیونکہ اس سے عالم افلاک میں خرق والتیام لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور ہم جواباً کہتے ہیں کہ آپ کا یہ فاسد وغلط عقیدہ عقل اور نقل دونوں کے مخالف ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنت اور جہنم پیدا ہو چکی ہیں

﴿عبارت﴾: وَهُمَا اَیِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوْقَتَانِ الْاٰنَ مَوْجُوْدَتَانِ تَكْرِيْرٌ وَتَاكِيْدٌ وَزَعَمَ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهُمَا اِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ وَاِسْكَانُهُمَا الْجَنَّةَ وَالْاٰيَاتُ الظَّاهِرَةُ فِيْ اَعْدَادِهِمَا مِثْلُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ وَاُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ اِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِي الْعُدُوْلِ عَنِ الظَّاهِرِ فَاِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالٰی تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا قُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالَ وَالْاِسْتِمْرَارَ وَلَوْ سُلِّمَ فَقِصَّةُ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقٰی سَالِمَةً عَنِ الْمُعَارَضَةِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور یہ دونوں یعنی جنت اور جہنم اس وقت پیدا کئے جا چکے ہیں دونوں موجود ہیں (مخلوقتان کے بعد موجودتان) تکریر اور تاکید ہے اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ یہ دونوں جزا کے دن پیدا کئے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم وحواء اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قصہ ہے اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے ''اعدت للمتقین'' اور اعدت للکافرین'' اس لئے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں پس اگر معارضہ کیا جائے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مثل سے ''تلك الدار الآخرة الخ'' تو ہم جواب دینگے کہ یہ (فعل مضارع) حال اور استقراء دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے (کہ استقبال مراد ہے) تو آدم علیہ السلام کا قصہ معارضہ سے محفوظ ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُمَا اَيِ الْجَنَّةُ الخ: سے ایک اختلافی مسئلہ بیان فرما رہے ہیں کہ اہل سنت کے ہاں جنت اور جہنم ابھی سے پیدا کئے ہوئے ہیں اور دونوں فی الحال موجود ہیں، لیکن اکثر معتزلہ اس کے انکاری ہیں وہ کہتے ہیں کہ قیامت کے دن جنت

اور جہنم پیدا کیئے جائیں گے۔

تَکْرِیْرٌ وَّتَاکِیْدٌ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب مخلوقتان کہہ دیا تھا تو اس کے بعد موجودتان کہنے کی ضرورت ہی نہیں تھی، کیونکہ جو چیز مخلوق ہوگی وہ موجود ضرور ہوگی۔

﴿جواب﴾: اس کا اضافہ اس لئے کیا تاکہ جنت اور جہنم کا ابھی سے پیدا ہونا اچھی طرح ثابت اور مؤکد ہو جائے یعنی موجودتان! مخلوقتان کے لئے تاکید ہے۔

وَلَنَا قِصَّۃُ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جنت اور جہنم کے موجود ہونے پر اہل سنت کے دلائل بیان کرنے ہیں: پہلی دلیل سیدنا آدم وحوا علیہما السلام کا قصہ ہے کہ وہ دونوں جنت میں سکونت اختیار کر چکے ہیں، اور دوسری دلیل وہ آیات ہیں کہ جن میں جنت اور جہنم کے پیدا ہونے کی صیغہ ماضی کے ساتھ خبر دی گئی ہے۔ جیسے **اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِیْنَ وَاُعِدَّتْ لِلْکَافِرِیْنَ**

اِذْلَاضَرُوْرَۃَ فِی الْعُدُوْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جنت اور جہنم کا پیدا ہونا یقینی ہے، اور امر یقینی کو کبھی کبھی صیغہ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے تاکہ اس کا یقینی ہونا اچھی طرح ثابت ہو جائے لہٰذا آیات مذکورہ میں ماضی بمعنیٰ مستقبل ہے صرف تعبیر ماضی سے کیا گیا ہے۔

﴿جواب﴾: ماضی کو مستقبل کے معنیٰ میں لینا ظاہر سے عدول کرنا ہے اور ظاہر سے عدول کرنا ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے۔

فَاِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا مذکورہ آیات سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ ان آیات کا یہ قول باری تعالیٰ **تِلْکَ الدَّارُ الْاٰخِرَۃُ نَجْعَلُھَا لِلَّذِیْنَ لَایُرِیْدُوْنَ عُلُوًّا فِی الْاَرْضِ وَلَافَسَادًا** (کہ ہم دارِ آخرت ان لوگوں کے لئے بنائیں جو دنیا میں سرکشی اور فساد کا ارادہ نہیں رکھتے) معارض ہے کیونکہ اس آیت میں نجعلھا فعل مضارع کا صیغہ مستقبل کے معنیٰ میں ہے، لہٰذا جنت اور جہنم ابھی پیدا نہیں ہوئے بلکہ مستقبل میں پیدا کیئے جائینگے۔

﴿جواب﴾: یہ صیغہ مضارع مستقبل کے معنیٰ میں ہونا یقینی نہیں ہے بلکہ یہ حال اور استمرار کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنت کے پھلوں کی نوع باقی رہیگی لیکن افراد بدلتے رہینگے

﴿عبارت﴾: **قَالُوْا لَوْ کَانَتَا مَوْجُوْدَتَیْنِ الْاٰنَ لَمَا جَازَ ھَلَاکُ اُکُلِ الْجَنَّۃِ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اُکُلُھَا دَائِمٌ لٰکِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ فَکَذَا الْمَلْزُوْمُ قُلْنَا لَاخِفَاءَ فِیْ اَنَّہٗ لَا یُمْکِنُ**

دَوَامُ اُكُلِ الْجَنَّةِ بِعَيْنِهٖ وَاِنَّمَا الْمُرَادُ بِالدَّوَامِ اَنَّهٗ اِذَا فَنِيَ مِنْهُ شَيْءٌ جِيْءَ بِبَدْلِهٖ، وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْهَلَاكَ لَحْظَةً عَلٰى اَنَّ الْهَلَاكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوْجُ عَنِ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَلَوْ سُلِّمَ فَيَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُ اَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِيْ حَدِّ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰى اَنَّ الْوُجُوْدَ الْاِمْكَانِيَّ بِالنَّظَرِ اِلَى الْوُجُوْدِ الْوَاجِبِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ

﴿ترجمہ﴾: معتزلہ نے کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا اللہ کے فرمان ''اکلہا دائم'' کی وجہ سے لیکن لازم باطل ہے اللہ کے فرمان ''کل شیء ہالک الا وجہہ'' کی وجہ سے تو ایسے ہی ملزوم (بھی باطل ہے یعنی دونوں کا موجود ہونا) ہم جواب دینگے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھلوں کا بعینہ دوام ممکن نہیں اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ دوام ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ہلاکت فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے (کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے) تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہونے والا ہے اس معنی کر کے کہ وجود امکانی وجود واجبی کے لحاظ سے عدم کے درجہ میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالُوْا لَوْ كَانَتَا مَوْجُوْدَتَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض ذکر کر کے اس کے تین جوابات ذکر کرنے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: اگر ابھی ہی سے جنت وجہنم کو موجود مانا جائے تو پھر اس کے پھلوں کا ہلاک ہونا ممکن نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ارشادِ خداوندی ہے اکلھا دائم کہ جنتی پھل ہمیشہ دائمی ہونگے، حالانکہ لازم (یعنی جنت کے پھلوں کا ہلاک نہ ہونا باطل ہے) کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کل شیء ھالک الا وجھہ (کہ اللہ کے سوا سب کچھ ہلاک ہونے والا ہے) تو ملزوم یعنی جنت وجہنم کا موجود ہونا بھی باطل ہے۔

قُلْنَا لَا خِفَاءَ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا پہلا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:1 قبل از جواب یہ ذہن نشین فرمالیں۔ کہ دوام کی دو قسمیں ہیں (۱) نوعی۔ (۲) شخصی۔

دوام نوعی یہ ہے نوع باقی ہو اور افراد بدلتے رہیں۔ جیسے جنت کے پھلوں کی نوع باقی رہیگی لیکن افراد بدلتے رہینگے، ایک فرد کے ختم ہونے کے بعد دوسرا فرد پیدا ہوگا۔ اور دوام شخصی یہ ہے کہ شیء کی ذات بعینہ باقی ہو۔

❁ اسی طرح ہلاکت کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ہلاکتِ دائمی کہ جو ہمیشہ کے لئے ہلاکت ہو۔

(۲) ہلاکتِ لحظی، کہ جو صرف ایک لحظہ اور ایک ساعت کے لئے ہلاکت ہو۔

اب جواب یہ ہے کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی واضمار نہیں کہ جنتی پھلوں کا بعینہٖ باقی رہنا ممکن نہیں لہٰذا مذکورہ آیت (اکلھا دائم) میں دوام سے مراد دوامِ نوعی ہے کہ ایک فرد کے ختم ہونے کے بعد دوسرا فرد ہوگا لیکن نوع باقی ہوگی، اور و کل شی ھا لك الا وجھہ میں ہلاکت سے مراد ہلاکتِ شخصی ہے اور دوامِ نوعی ہلاکتِ شخصی کا منافی نہیں ہے تو منافات تو دوامِ شخصی اور ہلاکتِ دائمی میں ہے لہٰذا دونوں آیات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

عَلٰی اَنَّ الْھَلَاکَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:2 اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ دوام سے مراد دوامِ شخصی ہے پھر بھی یہ آیت کریمہ (اکلھا دائم) اس آیت (کل شی ھا لك الا وجھہ) کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں ہلاک سے مراد یہ ہے کہ شے باقی ہو لیکن قابلِ انتفاع نہ ہو لہٰذا ہلاک ! فناء اور انعدام کو مستلزم نہیں ہے، شے کے ہلاک ہونے کے لئے یہ بھی کافی ہے کہ وہ قابلِ انتفاع نہ ہو اور نفسِ شے باقی ہو، تو جب نفسِ شے باقی ہو صرف قابلِ انتفاع نہ ہو تو اب دونوں آیات میں منافات جاتی رہیگی۔

وَلَوْ سُلِّمَ فَیَجُوْزُ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا تیسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:3 اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ دوام سے دوامِ شخصی مراد ہے اور ہلاک ! فناء اور انعدام کو مستلزم ہے اور ہلاکت کا معنیٰ معدوم ہو جانا اور فناء ہو جانا ہے تو پھر کل شی ء ھالك الا وجھہ...... اکلھا دائم کے منافی نہیں ہے کیونکہ جنت کے پھلوں کا وجود امکانی ہے اور باری تعالیٰ کا وجود ! وجودِ واجبی ہے، اور وجودِ امکانی، وجودِ واجبی کے مقابلے میں بمنزلۂ عدم کے ہوتا ہے پس کل شی ء ھا لك الا وجھہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ممکن خواہ جنتی پھل ہوں یا کوئی اور شے ذاتِ باری تعالیٰ کے مقابلے میں معدوم ہیں، پس جنتی پھل باقی ہیں لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کے وجودِ واجبی کے مقابلے میں بمنزلۂ معدوم کے ہیں پس دونوں آیات میں تعارض جاتا رہا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنّت اور اہلِ جنت اور جہنم اور اہلِ جہنم ہمیشہ رہینگے

﴿عبارت﴾: بَاقِیَتَانِ لَاتَفْنِیَانِ وَلَایَفْنِیْ اَھْلُھُمَا اَیْ دَائِمَتَانِ لَایَطْرَءُ عَلَیْھِمَا عَدَمٌ مُسْتَمِرٌّ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فِیْ حَقِّ الْفَرِیْقَیْنِ خَالِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا وَاَمَّا مَاقِیْلَ مِنْ اَنَّھُمَا تَھْلِکَانِ وَلَوْ لَحْظَۃً تَحْقِیْقًا لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی کُلُّ شَیْءٍ ھَالِكٌ اِلَّا وَجْھَہٗ، فَلَایُنَافِی الْبَقَاءَ بِھٰذَا الْمَعْنٰی لِاَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّہٗ لَادَلَالَۃَ فِی الْاٰیَۃِ عَلَی الْفَنَاءِ وَذَھَبَتِ الْجَھْمِیَّۃُ اِلٰی اَنَّھُمَا تَفْنِیَانِ وَیَفْنِیْ اَھْلُھُمَا وَھُوَ قَوْلٌ مُخَالِفٌ لِلْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَالْاِجْمَاعِ وَلَیْسَ عَلَیْہِ شُبْھَۃٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّۃٍ

﴿ترجمہ﴾: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں اور یہ دونوں فنا نہیں ہوں گی اور نہ دونوں کے اہل فناء ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی، ان پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو ہمیشہ ہوا، دونوں گروہوں (اہل جنت اور اہل دوزخ) کے حق

میں اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے ''خالدین فیھا ابدا'' (ہمیشہ ہمیشہ اس میں رہیں گے) اور جو کہا گیا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ہلاک ہوں گی اگر چہ ایک لحظہ کیلئے ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان ''کل شئی ہالک الا وجہہ'' کی تحقیق کی وجہ سے تو وہ اس معنی کے اعتبار سے بقاء کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فناء پر کوئی دلالت نہیں ہے اور فرقہ جہمیہ اس بات کی طرف گیا ہے کہ جنت اور دوزخ دونوں فناء ہو جائیں گی اور دونوں کے اہل فناء ہو جائیں گے اور یہ ایسا قول ہے جو کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف ہے اور اس پر کوئی شبہ بھی نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل ہو۔

﴿تشریح﴾:

بَاقِيَتَانِ لَاتُفْنِيَانِ وَلَايُفْنِيُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اجماعی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ جنت اور اہل جنت ہمیشہ کے لئے ہونگے، اسی طرح جہنم اور اہل جہنم بھی ہمیشہ کے لئے ہونگے، دونوں کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے **خالدین فیھا ابدا** اور صحیح مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا **اذا دخل اھل الجنة الجنة ینادی مناد ان لکم ان تصحو افلا تسقموا ابدا وان لکم ان تحیوا فلاتموتوا ابدا وان لکم ان تشبو افلاتھر موا ابدا ان لکم ان تنعمو فلاتباسوا ابدا** کہ اے جنتیو! تم ہمیشہ یہاں صحت مندر ہو گے، یہاں تم نے بیمار نہیں ہونا، تم ہمیشہ کے لئے زندہ رہو گے، یہاں تم پر موت نہیں آئیگی، تم ہمیشہ کے لئے جوان رہو گے، کبھی تم پر بڑھاپا نہیں آئیگا، تم ہمیشہ خوش رہو گے، کبھی تمہیں غمزدگی نہیں آئیگی، اور موت کو مینڈھے کی صورت میں ذبح کر دیا جائیگا۔

وَاَمَّامَاقِيْلَ مِنْ اَنَّهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فانی نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عدم استمراری نہیں آئیگی کہ وہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں لہٰذا کل شیءھا لک الا وجہہ کے ساتھ منافات نہ رہی، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظِ ہلاک فناء کے معنیٰ پر ہے ہو سکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجودِ واجبی کے مقابلے میں اس کے وجودِ امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا مراد ہو، لہٰذا جنت اور جہنم کے خلود کا کل شیءھا لک الا وجہہ کے ساتھ کوئی منافات نہیں رہے گی۔

فرقہ جہمیہ کا قول

فرقہ جہمیہ (جہم ابن صفوان ترمذی کی طرف منسوب ہے) کا قول یہ ہے کہ جنت اور جہنم اپنے اہل سمیت فانی ہیں ان کا یہ قول قرآن و حدیث اور اجماع کے مخالف ہے اور اتنا باطل ہے کہ اس کے بطلان کے لئے کسی دلیل کی کوئی ضرورت نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

گناہ کبیرہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْكَبِيْرَةُ قَدِاخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيْهَافَرَوَى ابْنُ عُمَرَ اَنَّهَاتِسْعَةٌ اَلشِّرْكُ بِاللّٰهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِحَقٍّ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزِّنَاوَالْفِرَارُعَنِ الزَّحْفِ وَالسِّحْرُوَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْاِلْحَادُفِي الْحَرَمِ وَزَادَاَبُوْهُرَيْرَةَ اَكْلُ الرِّبٰووَزَادَعَلِيٌّ اَلسَّرِقَةُ وَشُرْبُ الْخَمْرِوَقِيْلَ كُلُّ مَاكَانَ مُفْسَدَتُهُ مِثْلَ مَفْسَدَةِشَيْءٍ مِمَّاذُكِرَاَوْاَكْثَرَمِنْهُ وَقِيْلَ كُلُّ مَاتَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوْصِهٖ وَقِيْلَ كُلُّ مَعْصِيَّةٍ اَصَرَّعَلَيْهَاالْعَبْدُفَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَكُلُّ مَااسْتَغْفَرَعَنْهَافَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ وَالْحَقُّ اَنَّهُمَااِسْمَانِ اِضَافِيَّانِ لَايُعْرَفَانِ بِذَاتَيْهِمَافَكُلُّ مَعْصِيَّةٍ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَافَوْقَهَافَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَادُوْنَهَافَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَالْكَبِيْرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُاِذْلَاذَنْبَ اَكْبَرُمِنْهُ وَبِالْجُمْلَةِ اَلْمُرَادُههُنَااَنَّ الْكَبِيْرَةَالَّتِيْ هِيَ غَيْرُالْكُفْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبیرہ گناہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں پس عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے روایت کی کہ یہ نو ہیں اللہ تعالیٰ کیساتھ شرک کرنا اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا اور پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا اور زنا کرنا اور میدان جہاد سے بھاگنا اور جادو کرنا اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا اور ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سود کھانے کا اضافہ کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ جس پر صاحب شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے) اور ہر وہ معصیت جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے استغفار کرلیا ہو وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ دونوں اضافی نام ہیں، ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت کی جائے اس سے اوپر کی جانب تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اضافت کی جائے اس سے نیچے کی جانب تو یہ کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لئے کہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں مراد وہ کبیرہ ہے جو کفر کا غیر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْكَبِيْرَةُ قَدِاخْتَلَفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کبیرہ گناہ کتنے اور کونسے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں۔

1: حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت جسے امام بخاری علیہ الرحمۃ نے ادب المفرد میں نقل کی ہے اس میں نو چیز مذکور ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ کیساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا۔ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا۔
(۳) پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۴) زنا کرنا۔
(۵) میدان جہاد سے بھاگنا۔ (۶) جادو کرنا،
(۷) یتیم کا مال کھانا۔ (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا۔
(۹) حرم میں گناہ کرنا۔

2: حضرت ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سود کھانیکا اضافہ کیا ہے، یعنی آپ کے نزدیک گناہ کبیرہ دس ہیں نو مذکورہ
(۱۰) سود کھانا۔

3: حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔ گویا مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کے ہاں گناہ کبیرہ 12 ہیں 10 وہی جنکا ماقبل میں ذکر ہوا اور......
(۱۱) چوری کرنا۔ (۱۲) شراب نوشی کرنا۔

4: بعض أئمہ کرام کہتے ہیں کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو تو وہ گناہ کبیرہ ہے۔ برابری کی مثال جیسے شراب کے علاوہ کسی نشہ آور چیز کا استعمال۔ زائد کی مثال مال چھیننے کے ساتھ ساتھ راستہ روکنا یہ چوری سے زائد جرم ہے۔

5: بعض أئمہ کرام کہتے ہیں کہ وہ گناہ جس پر صاحب شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے یعنی خاص طور جس گناہ سے ڈرایا گیا ہو وہ کبیرہ ہے۔ جیسے نماز باجماعت کے متعلق وعیدات

6: بعض أئمہ کرام کہتے ہیں کہ ہر وہ گناہ جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو وہ کبیرہ ہے یعنی معمولی سمجھ کر مسلسل کرتا رہے تو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے توبہ واستغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

7: صاحب کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ یہ دونوں اضافی نام ہیں، ان کی بذات خود کوئی تعریف نہیں کیجا سکتی ، ہر وہ گناہ کہ جس کا اس سے بڑے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ کبیرہ ہے مثلاً کسی کا بازو توڑ دینا! ناحق قتل کے مقابلے میں صغیرہ ہے لیکن تھپڑ مار دینے کے مقابلے میں کبیرہ ہے۔

۞ مطلق کبیرہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں لیکن یہاں کبیرہ گناہ سے مراد وہ گناہ ہے جو کفر کا غیر ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

گناہ کبیرہ کا ارتکاب ایمان سے خارج کرتا ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: لَاتُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيْمَانِ لِبَقَاءِ التَّصْدِيْقِ الَّذِىْ هُوَ حَقِيْقَةُ الْإِيْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ زَعَمُوْا اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَهٰذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِّنْ حَقِيْقَةِ الْإِيْمَانِ وَلَا تُدْخِلُهُ اَىِ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ فِى

الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ بَلِ الصَّغِيْرَةُ اَيْضًا كَافِرٌ وَاَنَّهٗ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ

﴿ترجمہ﴾: (گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انہوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور کافر اور منزلة بين المنزلتين ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء ہے۔ (اور گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا اس میں خوارج کا اختلاف ہے اس لئے کہ وہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ کبیرہ بلکہ صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان وکفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن رہتا ہے یا کافر ہو جاتا ہے، اس میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔

○ اہل سنت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور یہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی، لہٰذا گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوگا۔

☆ جبکہ معتزلہ کے ہاں گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے لیکن کفر میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ ان کے ہاں ایمان نام اقرار باللسان، وعمل بالارکان اور تصديق بالقلب کا، اعمال ان کے ہاں ایمان کا جزء ہے، اور جزء کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے، لہٰذا گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جائیگا لیکن کفر میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ کفر کی حقیقت ما جاء به النبي کی تکذیب کرنا ہے اور وہ یہاں پائی نہیں گئی گویا معتزلہ کے ہاں گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان اور کفر کے درمیانی منزل میں رہتا ہے۔

☆ اور خوارج کہتے ہیں کہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا بھی کافر ہے اور صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان وکفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوتا

﴿عبارت﴾: وَلَنَا وُجُوْهٌ اَلْاَوَّلُ مَا سَيَجِيْءُ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ فَلَا يَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ عَنِ الْاِتِّصَافِ بِهٖ اِلَّا بِمَا يُنَافِيْهِ وَمُجَرَّدُ الْاِقْدَامِ عَلَى الْكَبِيْرَةِ لِغَلَبَةِ شَهْوَةٍ اَوْ حَمِيَّةٍ اَوْ اَنَفَةٍ اَوْ كَسْلٍ خُصُوْصًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهٖ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَنِ التَّوْبَةِ لَا يُنَافِيْهِ نَعَمْ اِذَا كَانَ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِحْلَالِ وَالْاِسْتِخْفَافِ كَانَ كُفْرًا لِكَوْنِهٖ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَلَا نِزَاعَ فِيْ اَنَّ مِنَ

الْمَعَاصِیْ مَاجَعَلَهُ الشَّارِعُ اَمَارَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَعُلِمَ كَوْنُهُ كَذَالِكَ بِالْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُوْدِ الصَّنَمِ وَالْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِی الْقَاذُوْرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّاثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ اَنَّهُ كُفْرٌ وَبِهٰذَا يَنْحَلُّ مَايُقَالُ اِنَّ الْاِيْمَانَ اِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ يَنْبَغِیْ اَنْ لَّايَصِيْرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَدِّقُ كَافِرًا بِشَیْءٍ مِنْ اَفْعَالِ الْكُفْرِ وَاَلْفَاظِهٖ مَالَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّكْذِيْبُ اَوِ الشَّكُّ۔

﴿ترجمہ﴾: ہمارے لئے چند دلائل ہیں اول وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئیگی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے، پس مومن بندہ تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہیں ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور محض گناہِ کبیرہ پر اقدام کرنا غلبہ شہوت کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا ننگ و عار کی وجہ سے یا سستی و کاہلی کی وجہ سے جب کہ اس کیساتھ سزا کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ملا ہوا ہو تصدیق کے منافی نہیں ہے۔ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور ہلکا سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب ہونے کی علامت کی وجہ سے۔اور کوئی نزاع نہیں ہے اس سلسلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جن کو شارح نے تکذیب کی علامت ٹھہرایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (علامتِ تکذیب ہونا) ادلہ شرعیہ سے جانا گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈال دینا اور کلماتِ کفر کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔اور اسی تقریر سے حل ہو جاتا ہے وہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایمان جب کہ مراد ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مومن جو اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے افعالِ کفر اور الفاظِ کفر میں سے جب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَلَنَا وُجُوْهٌ اَلْاَوَّلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کی طرف سے اس امر پر دلائل ثلاثہ بیان کرنے ہیں کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مومن کافر نہیں ہوتا۔

دلیل اول: ایمان درحقیقت تصدیق قلبی کا نام ہے جو کہ گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوتی، جب تک اس کے منافی امر یعنی تکذیب یا اس کی علامت نہ پائی جائے، خواہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب غلبۂ شہوت کی وجہ سے ہو، جیسے زنا کرنا، یا غیرت کی وجہ سے ہو، یا کسی کے عار دلانے کی وجہ سے جیسے قتل کر دینا یا سستی کی وجہ سے ہو جیسے نماز کو چھوڑ دینا بشرطیکہ تصدیق قلبی پر دلالت کرنے والی چیزیں پائی جائیں۔آخرت کی سزا کا خوف ،معافی کی امید، اور گناہ کرنے پر توبہ کا عزم یہ تمام چیزیں تصدیق کے پائے جانے پر دلالت کررہی ہیں۔

نَعَمْ اِذَا كَانَ بِطَرِيْقِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کچھ گناہوں کے مرتکبین کو اہل شرع کافر قرار دیتے ہیں جبکہ آپ کہہ رہے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: شارع علیہ السلام نے کچھ گناہوں کوتکذیب کی علامت قرار دیا ہے جوکہ تصدیق قلبی کے منافی ہے، اس لئے اس کا مرتکب کافر ہوگا مثلاً حلال اور جائز سمجھنا، یہ کفر ہے کیونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے، اسی طرح بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور کلمات کفریہ کہنا یہ تمام تکذیب کی علامات ہیں اور امور کفریہ ہیں۔

وَبِهٰذَا يَنْحَلُّ مَايُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق قلبی اس میں پائی گئی تو پھر گناہوں کے ارتکاب سے اسے کافر کیوں کہا ہے کوئی تکذیب یا شک تو اس سے پایا نہیں گیا۔

﴿جواب﴾: جو گناہ تکذیب کی علامات ہیں وہ تصدیق قلبی کے منافی ہیں جب ایسے گناہ پائے گئے تو گویا اس میں تکذیب پائی گئی اور تصدیق قلبی معدوم ہوئی، تو جب تصدیق قلبی اس میں نہیں پائی گئی تو وہ کفر میں داخل ہوگیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

گناہ کبیرہ کے مرتکب پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے

﴿عبارت﴾: اَلثَّانِيْ اَلْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ النَّاطِقَةُ بِاِطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْعَاصِيْ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا الْاٰيَةَ وَهِيَ كَثِيْرَةٌ وَالثَّالِثُ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِلٰى يَوْمِنَا هٰذَا بِالصَّلٰوةِ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالدُّعَاءِ وَالْاِسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِارْتِكَابِهِمُ الْكَبَائِرَ بَعْدَ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى اَنَّ ذَالِكَ لَا يَجُوْزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ

﴿ترجمہ﴾: (ہمارے لئے) دوسری دلیل وہ آیات اور وہ احادیث ہیں جو گنہگار پر مومن کے اطلاق کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ یا یھا الذین الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ یایھا الذین امنو الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ وان طائفتان الخ اور ایسی آیات واحادیث بکثرت ہیں۔ (اور ہمارے لئے) تیسری دلیل امت کا اجماع ہے آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے زمانہ پاک سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں جو اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کے مرجائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارتکاب کبائر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونے کیساتھ ساتھ کہ یہ (نماز جنازہ وغیرہ) غیر مومن کیلئے جائز نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِيْ اَلْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کی طرف دوسری اور تیسری دلیل اس امر پر پیش کرنی ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن! کافر نہیں ہوتا۔

دلیل دوم: اس امر پر دلیل ثانی وہ آیات واحادیث ہیں جن میں گناہگار بندے پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی کہ اے ایمان والو! تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے، ناحق قتل کرنے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے، اور اسے اس آیت میں مؤمن قرار دیا گیا ہے

✿ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰہِ تَوْبَۃً نَّصُوْحًا یہ آیت کریمہ صغائر کو شامل نہیں کیونکہ ان کے لئے توبہ کی ضرورت ہی نہیں ہوتی وہ ویسے ہی اعمال صالحہ کے بجالانے سے معاف ہوتے رہتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ان الحسنات یذھبن السیئات لہٰذا یہ آیت کریمہ لازماً گناہ کبیرہ کے مرتکبین کے لئے ہوگی، اور اس آیت میں گناہ کبیرہ کے مرتکبین کو مؤمن قرار دیا جا رہا ہے۔

✿ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا الخ: کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں قتال کریں، قتال کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور گناہ کبیرہ کے مرتکبین کو یہاں مسلمان قرار دیا جا رہا ہے پس ثابت ہوا کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوتا۔

دلیل سوم: آقائے علیہ السلام کے زمانہ پاک سے لیکر آج تک پوری امت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب بغیر توبہ کے مرجائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس کے لئے دعا واستغفار کی جائے، اور نماز جنازہ، یا دعا واستغفار کافر کے لئے تو نہیں ہوتی مسلمان اور صاحب ایمان کے لئے ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب شخص صاحب ایمان ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کے دلائل

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَۃُ بِوَجْھَیْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاُمَّۃَ بَعْدَ اتِّفَاقِھِمْ عَلٰی اَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَۃِ فَاسِقٌ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّہٗ مُؤْمِنٌ وَھُوَ مَذْھَبُ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَالْجَمَاعَۃِ اَوْ کَافِرٌ وَھُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ اَوْ مُنَافِقٌ وَھُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِیِّ فَاَخَذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَیْہِ وَتَرَکْنَا الْمُخْتَلَفَ فِیْہِ وَقُلْنَا ھُوَ فَاسِقٌ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا کَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ ھٰذَا اِحْدَاثٌ لِلْقَوْلِ الْمُخَالِفِ لِمَا اَجْمَعَ عَلَیْہِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَۃِ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ فَیَکُوْنُ بَاطِلًا اَلثَّانِیْ اَنَّہٗ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا جَعَلَ الْمُؤْمِنَ مُقَابِلًا لِلْفَاسِقِ وَقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَا یَزْنِی الزَّانِیْ وَھُوَ مُؤْمِنٌ وَقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَۃَ لَہٗ وَلَا کَافِرٍ لِمَا تَوَاتَرَتْ مِنْ اَنَّ الْاُمَّۃَ کَانُوْا لَا یَقْتُلُوْنَہٗ وَلَا یَجْرُوْنَ عَلَیْہِ اَحْکَامَ الْمُرْتَدِّیْنَ وَیَدْفِنُوْنَہٗ فِیْ مَقَابِرِ الْمُسْلِمِیْنَ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے دو طریقوں پر دلیل پکڑی ہے اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کیساتھ مرتکب

کبیرہ فاسق ہے انہوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ وہ مومن ہے یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے یہ حسن بصری علیہ الرحمۃ کا قول ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ ایجاد ہے ایسے قول کی جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی منزلة بين المنزلتين کا ہونا تو یہ باطل ہوگا۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مومن نہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے افمن كان الخ مومن کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے فرمان لا يزني الزاني الخ کی وجہ سے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے فرمان لا ايمان لمن الخ کی وجہ سے اور نہ وہ کافر ہے بوجہ اس کے کہ بطریق تواتر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی تھی اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے دلائل بیان کرنے ہیں۔

دلیل اول: گناہ کبیرہ کے مرتکب شخص کے لئے چار اقوال ہیں۔(۱) وہ فاسق ہے بالاتفاق۔(۲) اہل سنت کہتے ہیں کہ وہ مؤمن ہے۔(۳) خوارج کہتے ہیں کہ وہ کافر ہے۔(۴) امام حسن بصری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ وہ منافق ہے۔ پس ہم نے اتفاقی قول کو لے لیا کہ وہ فاسق ہے، نہ مؤمن ہے، نہ کافر ہے، اور نہ ہی منافق ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی اس عقلی دلیل کا جواب دینا ہے۔

کہ معتزلہ کا یہ قول سلف کے اجماع کے خلاف ہے، سلف کا اجماع اس بات پر ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان کوئی منزلہ اور مرتبہ نہیں اور جو قول سلف کے اجماع کے مخالف ہو وہ باطل ہوتا ہے لہٰذا معتزلہ کا یہ قول باطل ہوا۔

۞ رہی یہ بات کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ ثبوتِ منزلہ کے قائل ہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے بلکہ فاسق ہے تو اس کے متعدد جوابات ہیں ایک تو یہ ہے کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا اور ایک جواب یہ ہے امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نفاق سے مراد نفاق عملی لیتے ہیں تو امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ بھی مؤمن ہے لہٰذا ایمان اور کفر کے مابین منزلہ ثابت نہیں ہوا۔

اَلثَّانِیْ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔

دلیل ثانی: معتزلہ کی دوسری دلیل وہ آیت کریمہ کہ جس میں فاسق کو مؤمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے، آیت یہ ہے اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا اس آیت کریمہ میں فاسق کو مؤمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے اور مقابلہ مغایرت پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا اس مقابلے سے معلوم ہوا کہ مرتکبِ کبیرہ فاسق ہے مؤمن نہیں۔

دلیل ثالث: معتزلہ کی تیسری دلیل آقا علیہ السلام کا فرمان ہے(۱) لَا يَزْنِي الزَّانِيْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، (۲) لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ اول حدیث میں آپ ﷺ نے زانی سے جو کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ ہے اس سے ایمان کی نفی فرمائی ہے اور

دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے خیانت کرنے والے سے جوکہ مرتکبِ کبیرہ گناہ ہے اس سے ایمان کی نفی فرمائی ہے، لہٰذا دونوں احادیث سے یہ ثابت ہوا کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ مؤمن نہیں اسی طرح مرتکبِ کبیرہ گناہ کافر بھی نہیں کیونکہ اجماع امت ہے اور بطریق تواتر امت کا یہ عمل چلا آرہا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ کو قتل نہیں کرتے تھے، اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکام لاگو کرتے تھے، بلکہ اسے بھی مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے، اگر مرتکبِ کبیرہ گناہ! کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی بناء پر اسے قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جاتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کے استدلال کا جواب

﴿عبارت﴾: وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِی الْاٰیَةِ هُوَالْكَافِرُ فَاِنَّ الْكُفْرَ مِنْ اَعْظَمِ الْفُسُوْقِ وَالْحَدِیْثُ وَارِدٌ عَلٰی سَبِیْلِ التَّغْلِیْظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِی الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ بِدَلِیْلِ الْاٰیَاتِ وَالْاَحَادِیْثِ الدَّالَّةِ عَلٰی اَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتّٰی قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِاَبِیْ ذَرٍّ لَمَّا بَالَغَ فِی السُّؤَالِ وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ عَلٰی رَغْمِ اَنْفِ اَبِیْ ذَرٍّ۔

﴿ترجمہ﴾: اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے اس لئے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تغلیظ کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کرنیوالی ہیں اس بات پر کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ تاجدار کائنات صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جب کہ انھوں نے سوال میں مبالغہ کیا ''وان زنیٰ وان سرق علی رغم انف ابی ذر'' کہ اگرچہ زنا کرے، اگرچہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود (لا الہ الا اللہ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

﴿تشریح﴾:

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا ہے کہ جزء ثانی میں تو آپ کا ہمارے ساتھ اتفاق ہے یعنی کافر نہیں لہٰذا اس کا جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں، پہلی جزء میں اختلاف ہے یعنی آپ کے نزدیک مؤمن نہیں تو آیت کا جواب یہ دیا کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے، کیونکہ مسلمہ قاعدہ ہے المطلق اذا اطلق اطلق بہ علی فرد الکامل کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو فرد کامل پر کیا جاتا ہے اور فسق کا فرد کامل کفر ہے، آیت کا سیاق وسباق بتا رہا ہے کہ یہاں مؤمنین اور کفار کا تقابل مقصود ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ دیا کہ یہ مبالغہ فی الزجر پر محمول ہیں، رہی یہ بات کہ اس کی کیا دلیل ہے؟ تو اس کی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں فاسق کو مؤمن کہا گیا ہے جن کا ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے اور ایک حدیث پاک جس کو شارح علیہ الرحمۃ نے یہاں نقل کیا جس میں واشگاف الفاظ سے یہ بات موجود ہے کہ زانی اور چور مؤمن ہیں اور وہ مؤمن ہونے کی وجہ سے جنت میں ضرور جائیں گے۔

حدیث پاک یہ ہے مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ثُمَّ مَاتَ عَلٰى ذَالِكَ اِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قَالَ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قَالَ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قَالَ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ ثُمَّ فِى الرَّابِعَةِ عَلٰى رَغْمِ اَنْفِ اَبِىْ ذَرٍّ

الغرض! اس حدیث پاک سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ! کافر نہیں اور خارج از ایمان نہیں، اسی وجہ سے تو جنت میں جائے گا لہٰذا ضروری ہوا کہ اگر کوئی حدیث اس سے متعارض معلوم ہو تو اس کی تاویل کی جائے اس کو زجر پر اور تشدید پر محمول کرلیا جائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خوارج کا استدلال اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِىْ اَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَالِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ ،وَكَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ وَفِىْ اَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى لَا يَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقٰى الَّذِىْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْخِزْىَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ اِلٰى غَيْرِ ذَالِكَ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا مَتْرُوْكَةُ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ عَلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْاِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ عَلٰى ذٰلِكَ عَلٰى مَا مَرَّ وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجُ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْاِجْمَاعُ فَلَا اعْتِدَادَ بِهِمْ۔

﴿ترجمہ﴾: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ کافر فاسق ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن لم يحكم الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن كفر بعد ذالك الخ اور جیسے فرمانِ آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من ترك الصلوٰة الخ ۔اور انھوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ عذاب کافر کیساتھ مختص ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ان العذاب الخ اور لا يصلها الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ان الخزى الخ وغیرہ ۔اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص متروکہ الظاہر ہیں ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ مرتکبِ کبیرہ کافر نہیں ہے اور اس اجماع کی وجہ سے جو اس پر منعقد ہو چکا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور خوارج خارج ہیں اس جماعت سے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خوارج کے دلائل اور ان کا جواب ذکر کرنا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے خوارج کے استدلال میں پانچ آیتیں اور ایک حدیث پاک نقل کی ہے، خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا

ہے جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اوران نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آیت 1: وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآاَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ کہ جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں۔ طریقہ استدلال یہ ہے کہ ماانزل اللہ پر عمل نہ کرنا گناہ کبیرہ ہے اور اس گناہ کبیرہ کے مرتکب شخص کو اس مقام پر کافر قرار دیا گیا ہے۔

آیت 2: وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں: طریقہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہیں اور درمیان میں ضمیر فصل بھی ہے جو کہ حصر کا فائدہ دیتی ہے پس معنیٰ یہ ہوگا کہ کفر فاسق پر منحصر ہے اور ہر فاسق کافر ہے اور دوسری طرف یہ بات بھی ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ فاسق ہے اور ہر فاسق کافر ہے تو مرتکبِ کبیرہ گناہ بھی کافر ہوا۔

حدیث پاک: آقائے دوجہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ کہ جس نے جان بوجھ کر نماز ترک کی وہ کافر ہوا: طریقہ استدلال یہ ہے کہ عمداً نماز کو ترک کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور آقائے دوجہاں ﷺ نے اس مرتکبِ کبیرہ گناہ کو کافر قرار دیا ہے۔

آیت 3: اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔

آیت 4: لَا يَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِيْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔

آیت 5: اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ کہ آج کے دن رسوائی اور عذاب کافروں کو ہی ہوگا: ان تینوں آیات میں طریقہ استدلال یہ ہے کہ ان آیات میں عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کے ساتھ مختص ہے جو کہ یقیناً کفر ہے اور یہ بات بھی ہے کہ مرتکب کبیرہ گناہ کو عذاب دیا جائیگا تو نتیجہ نکلا کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ! کافر ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خوارج کے مذکورہ استدلال کا جواب دینا ہے کہ ان نصوص کا ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکب کبیرہ گناہ کافر نہیں ہے اور امتِ مسلمہ کا بھی اس بات پر اجماع ہے کہ مرتکب کبیرہ گناہ کافر نہیں ہے تبھی تو ان کی نمازِ جنازہ پڑھی جاتی ہے اور ان کے لئے دعاو استغفار کی جاتی ہے۔

وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب خوارج مرتکبِ کبیرہ گناہ کے کافر ہونے کے قائل ہیں تو ان کے بغیر مرتکبِ کبیرہ گناہ کے کافر نہ ہو

نے اجماع کیسے منعقد ہو گیا؟

﴿جواب﴾: خوارج اہل سنت وجماعت کے اجماع سے خارج ہیں، تو جب وہ خارج ہوئے تو انہیں داخل کرنا بھی ضروری نہیں تھا لہٰذا اہل سنت کا اجماع معتبر ومستند ہوا، ان کے اختلاف کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

شرک! نا قابل معافی جرم ہے

﴿عبارت﴾: وَاللّٰه تَعَالٰی لَایَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِیْنَ لٰکِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّهٗ هَلْ یَجُوْزُ عَقْلًا اَمْ لَا فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهٗ یَجُوْزُ عَقْلًا وَاِنَّمَا عُلِمَ عَدَمُهٗ بِدَلِیْلِ السَّمْعِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهٗ یَمْتَنِعُ عَقْلًا لِاَنَّ قَضِیَّةَ الْحِکْمَةِ اَلتَّفْرِقَةُ بَیْنَ الْمُسِیْءِ وَالْمُحْسِنِ وَالْکُفْرُ نِهَایَةٌ فِی الْجِنَایَةِ لَا یَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ وَرَفْعَ الْحُرْمَةِ اَصْلًا فَلَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَرَفْعَ الْغَرَامَةِ وَاَیْضًا اَلْکَافِرُ یَعْتَقِدُهٗ حَقًّا وَلَا یَطْلُبُ لَهٗ عَفْوًا وَمَغْفِرَةً فَلَمْ یَکُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حِکْمَةً وَاَیْضًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْاَبَدِ فَیُوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَهٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کیساتھ شرک کیا جائے، مسلمانوں کے اجماع کیساتھ لیکن علماء نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ (کفر وشرک کا معاف کرنا) عقلاً جائز ہے یا نہیں تو بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت وشرک) دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے اور ان میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً ممتنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق ہے۔ اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھائے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھے گا اور نیز کافر کفر کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس لئے معافی اور مغفرت کا طالب نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت نہ ہوگا اور نیز کفر ہیشگی کا اعتقاد ہے تو یہ ہیشگی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے برخلاف ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰه تَعَالٰی لَایَغْفِرُ الخ: سے غرض شارح ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ اس بات تو اتفاق ہے کہ شرک کی معافی نہیں ہوگی یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ مشرکین کو معاف کر دیا جائے اور جنت میں داخل کر دیا جائے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا شرک کی معافی عقلاً ممکن ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عقلاً تو ممکن ہے لیکن واقع نہیں کیونکہ نصوص شرعیہ سے عدم معافی ثابت ہے اور معتزلہ اور ماتریدیہ کا قول یہ ہے کہ شرک کی معافی عقلاً بھی ناممکن وممتنع ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ اور ماتریدیہ کی طرف سے چار دلائل پیش کئے ہیں۔

1: اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی حکیم ہے اور حکیم کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مطیع اور عاصی میں فرق واضح کرے، تو اگر

مؤمن اور مشرک دونوں کی مغفرت ہو جائے تو ان دونوں کے درمیان کیا فرق رہا؟

2: دیگر گناہ بعض اوقات مباح ہو جاتے ہیں مثلاً شراب بطورِ دوائی استعمال کیا جاتی ہے لیکن کفر کسی حالت میں بھی مباح نہیں۔ لہٰذا مشرک کی مغفرت عقلاً جائز نہیں۔

3: کافر اور مشرک خود کو برحق سمجھتا ہے جس کی وجہ سے وہ معافی نہیں مانگتا تو اس کو معاف کرنے میں کوئی حکمت نہیں ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کا خلافِ حکمت کام کرنا عقلاً ممتنع ہے اس لئے شرک کی معافی عقلاً ممتنع ہے۔

4: کفر اعتقادِ ابدی ہے لہٰذا اس کی جزاء بھی ابدی ہونی چاہیے بخلاف دیگر گناہوں کے کہ وہ ابدی نہیں ہوتے ہیں لہٰذا کفر کو معاف کرنا عقلاً ممتنع و محال ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

شرک کے علاوہ دیگر تمام گناہوں کی بخشش ہو جائیگی

﴿عبارت﴾: وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ اَوْبِدُوْنِهَا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَفِيْ تَقْرِيْرِ الْحُكْمِ مُلَاحَظَةٌ لِلْاٰيَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى كَثِيْرَةٌ وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُوْنَهَا بِالصَّغَائِرِ وَبِالْكَبَائِرِ الْمَقْرُوْنَةِ بِالتَّوْبَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ الْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الْوَارِدَةُ فِيْ وَعِيْدِ الْعُصَاةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰى تَقْرِيْرِ عُمُوْمِهَا اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوْعِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوْصُ فِي الْعَفْوِ فَيُخَصَّصُ الْمُذْنِبُ الْمَغْفُوْرُ عَنْ عُمُوْمَاتِ الْوَعِيْدِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعِيْدِ كَرَمٌ فَيَجُوْزُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى خِلَافِهٖ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيْلٌ لِلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ مغفرت کر دیں گے مشرک کے علاوہ کی، جس کی چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کیساتھ یا بغیر توبہ کے معتزلہ کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور آیات و احادیث اس معنیٰ میں بکثرت ہیں۔ اور معتزلہ اس (مغفرت) کو خاص کرتے ہیں صغائر کیساتھ اور ان کے کبائر کیساتھ جو توبہ سے ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے دو طریقہ پر استدلال کیا ہے اوراول وہ آیات اور وہ احادیث ہیں جو گنہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عام ہونے کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر اور معافی کے سلسلہ میں نصوص بکثرت ہیں تو مغفور گنہگار کو وعید کے عموم سے خاص کرلیا جائے گا، اور گمان کیا ہے ان (اہل سنت میں سے) بعض نے کہ وعید کی خلاف ورزی کرم ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جائز ہے اور محققین (ماتریدیہ) اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور ارشادِ باری تعالیٰ ہے ما یبدل القول لدی کہ میرے ہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

﴿تشریح﴾:

وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کی بخشش ہو جائیگی، خواہ وہ کبیرہ ہوں یا صغیرہ ہوں مع التوبہ ہوں یا بدون التوبہ ہوں، معتزلہ کہتے ہیں کہ کبیرہ گناہ توبہ کے بغیر معاف نہیں ہوتے، لہٰذا کوئی مرتکبِ کبیرہ گناہ! بغیر گناہ کے مرگیا تو وہ کافر کی طرح ہمیشہ جہنم میں رہیگا، دلائل آگے مذکور ہونگے۔

وَفِيْ تَقْرِيْرِ الْحُكْمِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت کا اقتباس آیت سے اس لئے کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ مسئلہ اسی آیت سے ثابت ہے جس کو مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت کا عنوان بنایا ہے۔

فائدہ: مقدس کلام کو اپنے کلام کی جزء بنانے کے لیے اپنے کلام سے مقدس کلام کی طرف اشارہ کرنا اقتباس کہلاتا ہے۔

وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اہل سنت کے عقیدہ پر دلالت کرنے والی آیات اور احادیث متعدد ہیں جن میں سے چند یہ ہیں۔

1: لَاتَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا

2: اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ

وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُوْنَهَا الخ: معتزلہ کہتے ہیں کہ ویغفر ما دون الخ میں مغفرت صرف صغائر کے ساتھ خاص ہے، رہی بات کبائر کی، تو اگر توبہ کر لی ہو تو مغفرت ہو جائیگی، ورنہ اگر وہ بغیر توبہ کے مرگیا تو یہ شخص کافر کی طرح ہوگا حتی کہ یہ کفار کی طرف ہمیشہ ہمیشہ جہنم رہیگا، معتزلہ نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے۔

معتزلہ کا پہلا استدلال

وہ آیات و احادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں۔ جیسے **ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها، ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فيها، وان الفجار لفي جحيم** طریقہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں وعید اور عذاب کی خبر دی گئی ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کبائر گناہوں کو معاف فرمادیں اور ان پر ان کے مرتکبین کو سزا نہ دیں تو پھر ان نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

✿ اور آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ تین شخص ایسے ہیں کہ جن پر اللہ تعالیٰ نے جنت کو حرام قرار دیا ہے۔

(۱) شرابی، (۲) والدین کا نافرمان۔ (۳) دیوث یعنی جس کی ماں، بہن، بیٹی اور بیوی کے پاس غیر لوگوں کا آنا جانا ہو اور اسے ناگواری نہ ہو، اگر مذکورہ اشخاص بغیر توبہ کے مرگئے، اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں اور سزا نہ دیں تو پھر اس خبر صادق کا جھوٹا ہونا اور متغیر ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ کہ میرے ہاں بات

بدلا نہیں کرتی۔

وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی مذکورہ نصوص کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: 1 کہ یہ نصوص عام نہیں بلکہ یہ نصوص کفار اور گناہگار مسلمانوں کے بارے میں ہیں۔

2: اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں کہ ان نصوص میں عموم ہے تو پھر ہم جواب یہ دینگے کہ مذکورہ نصوص تو عقاب کے وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتیں حالانکہ ہمارا اختلاف وجوب میں ہے، ہم کہتے ہیں کہ گناہگاروں کو عقاب دینا ذات باری تعالیٰ پر واجب نہیں، معتزلہ وجوب کے قائل ہیں اور وقوع میں کسی کا اختلاف نہیں۔

3: اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ان نصوص میں عموم ہے پھر بھی یہ نصوص عام مخصوص منہ البعض ہیں اس سے بعض گناہگار خارج ہیں اور دلیل تخصیص وہ نصوص ہیں جن میں گناہگاروں کے بارے میں معافی کا ذکر ہے جیسے **لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۚ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا** اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے اور امورِ ظنیہ سے عقائد کے باب میں استدلال کرنا درست نہیں۔

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ الخ: معتزلہ کی ان نصوص کا جواب بعض اہل سنت نے دیا شارح علیہ الرحمۃ اس کو نقل کر کے اس کا ردفرمار ہے ہیں کہ ان نصوص میں وعید کا ذکر ہے اور وعیدِ خلافی عین کرم ہے جیسے کوئی شخص اپنے بیٹے کے جرم پر کہے اب سو جا کہ تجھ سے کل صبح پوچھونگا حالانکہ اگر اسے سزا دینا ہوتی اسی لمحے دیتا بس وہ اپنی وعید سنا کر گویا کہ کرم کرتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا اپنی وعید کے خلاف کرنا اور مجرموں کو معاف کرنا باری تعالیٰ کا کرم ہے۔

وَالْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى خِلَافِهِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کے ضعف کو بیان کرنا ہے کہ محققین اس بات کے خلاف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ وعیدِ خلافی ناجائز اور مذموم ہے کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کے قول کا تبدیل ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ باری تعالیٰ کے قول تبدیل نہیں ہوا کرتے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معتزلہ کا دوسرا استدلال

﴿عبارت﴾: اَلثَّانِيْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهٗ لَا يُعَاقَبُ عَلٰى ذَنْبِهٖ كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِيْرًا لَّهٗ عَلَى الذَّنْبِ وَاِغْرَاءً لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ وَهٰذَا يُنَافِيْ حِكْمَةَ اِرْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوْجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةُ بِغَايَةٍ مِنَ التَّهْدِيْدِ تُرَجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفٰى بِهٖ زَاجِرًا

﴿ترجمہ﴾: معتزلہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ گنہگار کو جب یہ بات معلوم ہوگی کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو اس کو گناہ پر ثابت رکھنا اور اس کے غیر کو گناہ پر ابھارنا ہوگا اور انبیاء علیہم السلام کے بھیجنے کی حکمت کے منافی ہے اور

جواب یہ ہے کہ محض معافی کا جواز عدم سزا کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا علم کو تو کیا ثابت کرے گا (اور یہ ظن اور علم عدم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ وہ عمومات جو وعید کے سلسلہ میں وارد ہوئیں ہیں جو بڑی تہدید (دھمکی) سے ملی ہوئی ہیں ہر ایک کی جانب نسبت کرتے ہوئے سزا کی جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں اور یہ (یعنی جانب وقوع کا راجح ہونا) زاجر ہونے کے اعتبار سے کافی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِيْ اَنَّ الْمُذْنِبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسرا استدلال بیان کرنا ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ گناہ! کو یہ علم ہو جائے کہ مجھے گناہ پر کوئی سزا نہیں ہوگی تو یقین کی وجہ سے وہ گناہ کرنے مزید جری ہو جائیگا اور گناہ پر ثابت دم اور برقرار رہیگا اور دوسرے لوگوں کے لئے بھی گناہ پر آمادگی کا باعث بنے گا اور یہ انبیاء علیہم السلام کو بھیجنے کی حکمت کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ انبیاء اس لئے بھیجے جاتے رہے کہ لوگوں کو نیکی کی دعوت دیں اور برائی سے روکیں اب اگر انبیاء علیہم السلام یہ کہیں گے کہ گناہ پر کوئی سزا نہیں ہوگی تو ان کی بعثت کا پھر کیا فائدہ ہوگا؟

وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا رد کرنا ہے کہ ہم تو کفر اور شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کی معافی اور مغفرت کو صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں کہ وہ بھی میں مشیت ایزدی کے ساتھ، صرف مغفرت و معافی کے جواز و امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین کر لینا تو دور کی بات ہے اس کا ظن بھی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ سزا کے سلسلے میں وارد ہونے والی نصوص اس تہدید اور دھمکی آمیز ہیں کہ جو ہر ایک گناہگار کے لئے سزا کے وقوع کو ترجیح دیتی ہیں یہی چیز ان کو گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

گناہ صغیرہ پر سزا دینے یا نہ دینے کے متعلق ائمہ کا اختلاف

﴿عبارت﴾: **وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ سَوَاءٌ اِجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيْرَةَ اَمْ لَا لِدُخُوْلِهَا تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصٰهَا وَالْاِحْصَاءُ اِنَّمَا يَكُوْنُ لِلسُّؤَالِ وَالْمُجَازَاةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِاَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ الْاِسْمِ بِالنَّظْرِ اِلٰى اَنْوَاعِ الْكُفْرِ وَاِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَّاحِدَةً فِي الْحُكْمِ اَوْ اِلٰى اَفْرَادِهٖ الْقَائِمَةِ بِاَفْرَادِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلٰى مَا تَمَهَّدَ مِنْ قَاعِدَةِ اَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِيْ اِنْقِسَامَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ**

وَلَبِسُوْاثِيَابَهُمْ

﴿ترجمہ﴾: اور صغیرہ گناہ پر سزا دینا خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء کے تحت۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان لا یغادر صغیرة الخ (اعمال نامہ سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلمبند کر رکھا ہے) کی وجہ سے، اور قلم بند کرنا صرف سوال اور سزا دینے کیلئے ہی ہے اس کے علاوہ دیگر آیات اور احادیث ہیں، اور بعض معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اس کو عذاب دینا صحیح نہیں اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ سزا دینا عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس (سزا) کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ان تجتنبو اکبائر ما تنھون عنه نکفر عنکم سیئاتکم۔ (اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب کرو گے تو ہم تمہارے صغائر معاف کر دیں گے) اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ مطلق کبیرہ وہ کفر ہے اس لئے کہ کفر ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے لحاظ سے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہوں یا (جمع لانا) کفر کے ان افراد کے لحاظ سے ہے جو مخاطبین کے افراد کیساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ، آحاد کا آحاد پر انقسام کو مقتضی ہے جیسے ہمارا قول" رکب القوم دوابھم" (وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے) اور "لبسو ثیابھم" (انہوں نے اپنے کپڑے پہنے)۔

﴿تشریح﴾:

وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ گناہ صغیرہ پر سزا دینے یا نہ دینے کے متعلق اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے اسے مع الدلائل بیان کرنا ہے۔ اہل سنت کے ہاں اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے خواہ بندہ کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو یا نہ ہو۔

دلیل یہ ھے کہ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسے ہم چاہیں معاف کر دیں، غیر شرک میں جس طرح کبائر داخل ہیں ویسے ہی صغائر بھی داخل ہیں دونوں کی مغفرت مشیت الٰہی پر موقوف ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصٰهَا جب چھوٹے بڑے تمام گناہوں کو قلمبند کیا جاتا ہے جس کو دیکھ کر لوگ قیامت کے دن خوف زدہ ہونگے، لہٰذا قلم بند کرنا ہی سزا کے لئے ہے تو اس کے ذریعے سزا کا ملنا کیسے ناممکن ہو سکتا ہے یعنی صغائر بھی اسباب عقاب بن سکتے ہیں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب کو بیان کرنا ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں صغائر کے ساتھ ساتھ اس انسان نے کبائر سے اجتناب کیا ہو تو اسی صورت میں صغائر پر سزا شرعاً جائز نہیں البتہ عقلاً محال بھی نہیں یعنی واقع نہیں دلیل یہ آیت کریمہ ہے کہ اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ

وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الخ: ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں کبائر سے مراد شرک ہے کیونکہ یہ مطلق ذکر کیا

گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ المطلق اذا اطلق اطلق به علی فرد الکامل کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو اس کا اطلاق فردِ کامل پر ہوتا ہے اور گناہ کبیرہ کا فردِ کامل شرک ہی ہے۔

☆ رہی یہ بات کہ شرک تو واحد ہے جبکہ کبائر جمع ہے، تو اس کے شارح علیہ الرحمۃ نے دو جوابات دیئے ہیں۔

1: باعتبارِ نوع! کفر میں بھی تعدد ہے مثلاً کفرِ کفار، کفرِ نصاریٰ، کفرِ یہود وغیرہ اور یہاں بھی کفر باعتبار نوع لایا گیا ہے۔

2: کہ یہاں کبائر (جمع) ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افرادِ مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں چونکہ جن افراد کے ساتھ کفر قائم ہے ان مین تعدد ہے مثلاً کفر ابو جہل، کفر ابولہب، کفر نمرود وغیرہ ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس لئے کبائر بصورتِ جمع لائے، اور یہ لانا صحیح ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وہاں تقسیم لاحاد علی الاحاد ہوتی ہے یعنی ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے رکب القوم دوابهم ،لبسو اثیابهم کہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے کپڑے پہنے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر ایک بہت سی سواریوں پر سوار ہوا ہے اور ہر ایک نے بہت سے کپڑے پہنے ہیں۔

اسی طرح ان تجتنبوا کبائر میں تجتنبوا صیغہ جمع کا ہے اور کبائر بھی جمع ہے تو قاعدہ کے اعتبار سے ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچے گا چونکہ کفر تو متحد ہے لیکن یہ قیام جس افراد کے ساتھ ہے ان میں تعدد ہے تو اس بناء پر کبائر بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔

وَاِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾ آپ کہہ رہے ہیں کہ کفر کی متعدد انواع ہیں جب کہ فقہاء کہتے ہیں کہ اَلْكُفْرُ مِلَّةٌ وَّاحِدَةٌ کہ کفر ملّۃ واحدہ ہے۔

﴿جواب﴾ ہم نے کفر کا تعدد باعتبار نوع کے قرار دیا ہے اور فقہاء نے اسے ملۃ واحدہ قرار دیا باعتبار جنس کے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

گناہ کبیرہ کی معافی ممکن ہے بشرطیکہ استحلال نیت سے نہ کیا ہو

﴿عبارت﴾: وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ هٰذَا مَذْكُوْرٌ فِيْمَا سَبَقَ اِلَّا اَنَّهٗ اَعَادَهٗ لِيُعْلَمَ اَنَّ تَرْكَ الْمُؤَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَعَلَّقَ بِهٖ قَوْلُهٗ اِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالٍ وَالْاِسْتِحْلَالُ كُفْرٌ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الْمُنَافِيْ لِلتَّصْدِيْقِ وَبِهٰذَا يُؤَوَّلُ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلٰى تَخْلِيْدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ اَوْعَلٰى سَلْبِ اِسْمِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ

﴿ترجمہ﴾: اور کبیرہ گناہ کو معاف کر دینا جائز ہے یہ بات ما قبل میں مذکور ہو چکی ہے مگر مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کا اعادہ کیا تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ

مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کیساتھ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ قول متعلق ہو جائے جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس تاویل کیساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتی ہیں جو گناہگاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ گناہ کبیرہ کی معافی ممکن ہے بشرطیکہ اس کا ارتکاب استحلال نیت سے نہ کیا ہو کیونکہ گناہ کو حلال سمجھ کر کرنا کفر ہے۔

هٰذَا مَذْكُوْرٌ فِيْمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: گناہ کبیرہ کی معافی کا ذکر تو ماقبل میں ہو چکا ہے تو اب دوبارہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ مصنف علیہ الرحمۃ اس کا ذکر دوبارہ کیوں لائے ہیں؟

﴿جواب﴾: تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ گناہ کی معافی اور اس کے ترکِ مواخذہ پر جیسے لفظِ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے ویسے ہی لفظِ عفو کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا تکرار اس لئے بھی کیا تاکہ آنے والی عبارت اس کے ساتھ متعلق ہو سکے۔ اگر اس عبارت کو ذکر نہ کرتے تو آنے والی عبارت کا تعلق ماقبل والی کسی عبارت کے ساتھ صحیح نہ ہوتا۔

لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی علت بیان کرنی ہے کہ استحلال کی صورت میں گناہ کرنا کفر کیوں ہو جاتا ہے؟ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں استحلال میں تکذیب ہے اور تکذیب ایمان کے منافی ہے، تکذیب کے پائے جانے کی وجہ سے ایمان ختم ہو جاتا ہے، اور انسان کافر ہو جاتا ہے۔

وَبِهٰذَا يُأَوَّلُ النُّصُوْصُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ جن نصوص سے عصاۃ مؤمنین کا مخلد فی النار ہونا معلوم ہوتا ہے یا ایمان کا سلب ہونا معلوم ہوتا ہے مثلاً **وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَائُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا** ان نصوص میں بھی یہ تاویل کریں گے کہ یہ استحلال پر محمول ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

شفاعت کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْاَخْيَارِ فِيْ حَقِّ اَهْلِ الْكَبَائِرِ بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْاَخْبَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ لَنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ فَاِنَّ اُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَاِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْيِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِيْنَ عِنْدَ الْقَصْدِ اِلٰى تَقْبِيْحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيْقِ يَاْسِهِمْ مَعْنًى لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا**

الْمَقَامِ يَقْتَضِيْ اَنْ يُّوَسَّمُوْا بِمَا يَخُصُّهُمْ لَا بِمَا يَعُمُّهُمْ وَغَيْرَهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَّقُوْلُ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَفَاعَتِيْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِيْ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ بَلِ الْاَحَادِيْثُ فِيْ بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى

﴿ترجمہ﴾: شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیکوں لوگوں کی اہل کبائر کے حق میں جو کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور یہ مبنی ہے اس بات پر جو گزر چکی یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے تو شفاعت کی وجہ سے بدرجۂ اولیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت (کے لئے شفاعت بھی) جائز نہیں ہے، ہماری دلیل اللہ تعالیٰ فرمان ''و استغفو لذنبك'' ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ''فما تنفعهم الخ'' ہے اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوتِ شفاعت پر دال ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کیلئے ارادہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کرنے کے کوئی معنیٰ نہ ہوں گے اسلئے کہ یہ کلام اس بات کو مقتضی ہے کہ کفار ایسی امت کیساتھ مخصوص کئے جائیں گے جو انہیں کیلئے خاص ہو ایسی حالت کیساتھ نہیں جو ان کو اور ان کے غیر کیلئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہے، اور ہماری دلیل فرمان نبی صلی اللہ تعالیٰ علی والہ وسلم ہے میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کیلئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث بابِ شفاعت میں متواترۃ المعنیٰ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تا کہ اس کیساتھ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ قول متعلق ہو جائے جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس تاویل کیساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتی ہیں جو گناہگاروں کے مخلد فے النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت کا اہم عقیدہ بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں انبیاء علیہم السلام اور صلحاء امت کی شفاعت ثابت ہے اور جو بارگاہ ایزدی میں مقبول بھی ہوگی۔ چنانچہ ابن ماجہ شریف کی حدیث پاک ہے حضرت سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے دن تین قسم کے لوگ شفاعت کرینگے اولاً انبیاء علیہم السلام، ثانیاً علماء کرام اور ثالثاً شہداء۔

✪ شفاعت کے ثبوت پر ہمارے پاس متعدد دلائل ہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں

1: وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ اے نبی ﷺ اپنے اہل وعیال اور دیگر مؤمنین ومؤمنات کے گناہوں کی مغفرت طلب فرمائیں، اس آیت کریمہ میں حضور ﷺ کے اہل وعیال اور مؤمنین ومؤمنات کی مغفرت طلب کرنے کا حضور ﷺ کو حکم دیا گیا ہے اور مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے۔

ضروری بات: لِذَنْبِكَ میں ذَنْب کی نسبت آقائے دو جہاں ﷺ کی طرف بطورِ مجازِ مرسل ہے، اور یہ مجازِ مرسل کی 24 اقسام میں سے علاقہ حذفِ مضاف ہے یعنی یہاں مضاف محذوف ہے اصلاً لِذَنْبِ اَهْلِكَ ہے اور اس مجاز پر قرینہ یہ ہے کہ نبی معصوم ہوتا ہے اس کی طرف ذنب کی نسبت نہیں ہوسکتی۔ (مفتی محمد یوسف القادری)

2: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ کہ کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہیں دیگی، گویا قیامت کے دن شفاعت کا نفع بخش نہ ہونا صرف کفار کے لئے ہوگا مؤمنین اور مسلمین کے لئے نہیں ہوگا۔

❁ جبکہ معتزلہ نفسِ شفاعت کے تو قائل ہیں لیکن کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گناہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کا باعث ہوگی۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ قبل از اعتراض و جواب مفہوم مخالف کا مفہوم سمجھ لیں۔ مفہوم مخالف یہ ہے کہ مذکورہ شے کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو جائے مثلاً حدیث پاک میں ہے کہ ''کہ سائمہ بکریوں میں زکوۃ ہے'' اب اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ ''غیر سائمہ بکریوں میں زکوۃ نہیں''۔ شوافع مفہوم مخالف کے قائل ہیں جبکہ حنفیہ قائل نہیں۔

﴿اعتراض﴾: مذکورہ آیت فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی گئی ہے، رہی بات مؤمنین کی تو ان کے متعلق یہ آیت کریمہ خاموش اور مسکوت ہے لیکن آپ نے مفہوم مخالف مراد لیا ہے اور مؤمنین کے حق کے شفاعت کے نفع بخش ہونے کو ثابت کیا ہے حالانکہ حنفیہ اور معتزلہ تو مفہوم مخالف کے قائل ہی نہیں تو پھر مذکورہ آیت کریمہ کو معتزلہ کے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟

﴿جواب﴾: ہم نے مفہومِ مخالف سے استدلال نہیں کیا بلکہ کلام کے اسلوب اور سیاق سے استدلال کیا ہے، اور اسالیب کلام کے واقف پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

3: شفاعت کے ثبوت میں تیسری دلیل آقا علیہ السلام کا فرمان ہے شَفَاعَتِيْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِيْ ابوداود، ترمذی، بیہقی کی رویت ہے اور بروایت انس بن مالک امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے بھی روایت کیا ہے، کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لئے ہے۔، اہل کبائر سے مراد کبیرہ گناہوں کے مرتکبین لوگ، یہ حدیث مشہور ہے، جو کہ علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے اور متواتر المعنیٰ ہے جس کی حجت مسلّم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

شفاعت کے منکرین کے لئے جوابات اربعہ

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُوْمِ فِی الْاَشْخَاصِ وَالْاَزْمَانِ وَالْاَحْوَالِ اَنَّهٗ يَجِبُ تَخْصِيْصُهَا بِالْكُفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْاَدِلَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے استدلال کیا ہے اللہ کے اس فرمان کی مثل سے ''واتقوا یوما الخ ''اور اس کے فرمان کی مثل ''وما للظلمین ''الخ سے اور جواب ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموماً اشخاص اور از مان اور احوال پر یہ ہے کہ ان کی تخصیص کفار کیساتھ کرنا واجب ہے جملہ دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا استدلال اور ان کا جواب دینا ہے۔

معتزلہ کا استدلال دو آیات ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ

اس دن سے ڈرو جس دن کوئی جان کسی جان کا بدلہ نہیں ہوگی، اور نہ ہی کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول کی جائیگی۔

2: وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ ظالموں کا نہ کوئی دوست ہوگا اور نہ ہی کوئی سفارشی ہوگا۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے اس استدلال کے چار جوابات دیئے جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: آپ کی بیان کردہ آیات کفار کے حق میں نازل ہوئیں ہیں جبکہ ہم بات مؤمنین اور مؤمنات اور مسلمین اور مسلمات کے حق میں سفارش کی کر رہے ہیں۔

2: اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ شفاعت کی نفی تمام اشخاص کے حق میں ہے خواہ وہ مؤمن ہوں، یا کافر ہوں لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفی شفاعت ہر زمانہ میں ہو، ہوسکتا ہے کہ شفاعت کا قبول نہ ہونا کسی خاص زمانہ میں ہو، جیسے وہ وقت جس میں شفاعت کی کسی کو بھی اجازت نہ ہو۔ جیسے فرمان باری تعالیٰ من ذالذی یشفع عندہ

3: اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ نفی شفاعت تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفی شفاعت تمام احوال میں ہے کیونکہ بعض احوال ایسے بھی ہونگے جس میں شفاعت نہیں ہوگی جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے آقائے دوجہاں ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ کہ کیا قیامت کے دن آپ اپنے اہل وعیال کو بھی یاد رکھیں گے تو جواباً فرمایا کہ تین احوال ایسے ہونگے کہ وہاں کوئی کسی کو یاد نہیں رکھے گا۔

(۱)وزنِ اعمال کے وقت۔(۲)نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت۔(۳)پل صراط سے گزرنے کے وقت

4: یہ نصوص ان نصوص کے معارض ہیں کہ جن سے شفاعت کا ثبوت ملتا ہے تو تعارض ختم کرنے کے لئے ہمیں تطبیق دینا ہوگی اور تطبیق کی صورت یہ ہے کہ آپ کی بیان کردہ آیات کو کفار کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور نصوص سے ثبوت ملتا ہے انہیں مؤمنین کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

شفاعت کے باب میں معتزلہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيْرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيْرَةِ لَا يَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنٰى لِلْعَفْوِ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّ النُّصُوْصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنٰى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجِنَايَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جبکہ اصل عفو اور شفاعت کتاب وسنت اور اجماع کے دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے زیادتی ثواب کیلئے اور ان کے یہ دونوں قول فاسد ہیں بہر حال پہلا قول تو اسلئے کہ تائب (توبہ کرنیوالا) اور ہر وہ صغیرہ کا مرتکب جو کبیرہ سے بچتا ہے یہ دونوں تو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو کے کیا معنی؟ اور بہر حال دوسرا قول پس اسلئے کہ نصوص اس شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنی میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید بیان کرنی ہے۔ کہ دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے چونکہ نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے اس لئے معتزلہ اس کا انکار کرنے کی جرأت نہ کر سکے، پس وہ نفس معافی کے قائل تو ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے حتیٰ کہ انہوں نے کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے خواہ مومن ہو یا کافر حتیٰ کہ مرتکب کبیرہ جو مع التوبہ مر گیا ہو، رہے کبائر بلا توبہ کے تو وہ معاف نہیں کئے جائینگے اور شفاعت کے بارے میں معتزلہ نے کہا کہ نفس شفاعت تو ثابت ہے لیکن شفاعت کا معنیٰ طلب عفو نہیں بلکہ زیادت ثواب ہے۔

وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ معتزلہ کے دونوں قول اور دونوں باتیں ہی باطل اور فاسد ہیں پہلی بات اس لئے باطل ہے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبائر سے بچنے والا ہو عذاب

کے مستحق نہیں ہیں تو جب عذاب کے مستحق نہیں ہیں تو پھر عفو کا کیا مطلب ہے؟ کیونکہ عفو کا مطلب تو یہ ہے کہ مستحق عذاب کو معاف کیا جائے تو جب یہ دونوں عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو یعنی معاف کیئے جانے کا کوئی معنیٰ نہیں بنتا۔

اور دوسری بات اس لئے باطل و فاسد ہے کہ نصوص قطعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ شفاعت کا معنیٰ طلب عفو عن الجنایۃ ہے جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ خُيِّرْتُ بَيْنَ اَنْ يَّدْخُلَ نِصْفُ اُمَّتِيْ وَبَيْنَ الشَّفَاعَةِ فَاخْتَرْتُ الشَّفَاعَةَ اَتَرَوْنَهَا لِلْمُتَّقِيْنَ وَلٰكِنَّهَا لِلْمُذْنِبِيْنَ الْخَطَّائِيْنَ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مومنین میں سے کبیرہ گناہوں کے مرتکبین ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے

﴿عبارت﴾: وَاَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَايَخْلُدُوْنَ فِي النَّارِ فَاِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَنَفْسُ الْاِيْمَانِ عَمَلُ خَيْرٍ لَايُمْكِنُ اَنْ يَرٰى جَزَائَهٗ قَبْلَ دُخُوْلِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلُ النَّارَ لِاَنَّهٗ بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوْجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَاسَبَقَ مِنَ الْاَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّ الْعَبْدَ لَايَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْاِيْمَانِ وَاَيْضًا الْخُلُوْدُ فِي النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءً لِلْكُفْرِ الَّذِيْ هُوَ اَعْظَمُ الْجِنَايَاتِ فَلَوْ جُوْزِيَ بِهٖ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةً عَلٰى قَدْرِ الْجِنَايَةِ فَلَايَكُوْنُ عَدْلًا

﴿ترجمہ﴾: اور مومنین میں سے کبیرہ گناہوں کے مرتکبین ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگر چہ وہ بغیر توبہ کے مر گئے ہوں اللہ کے فرمان ''فمن یعمل مثقال الخ '' (کہ جو شخص ذرہ بھر بھی نیکی کریگا تو اس کا بدلہ پائیگا) کی وجہ سے اور نفس ایمان عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اس کی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اس لئے کہ یہ تو بالا جماع باطل ہے پس دوزخ سے نکلنا متعین ہو گیا اور اللہ کے فرمان وعد اللہ الخ کی وجہ سے اور اللہ کے فرمان ان الذین امنوا الخ کی وجہ سے اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتی ہیں مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان گزشتہ دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتے ہیں کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور نیز ہمیشہ جہنم میں رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر غیر کافر کو یہ سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَاَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت اور معتزلہ کے مابین ایک اختلافی مسئلہ کا

بیان کرنا ہے، اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں کے مرتکبین مؤمنین جو بلاتوبہ مر گئے تو کیا وہ مخلد فی النار ہونگے یعنی کیا وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہینگے؟ یا نکال لئے جائینگے؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ مخلد فی النار ہونگے جبکہ اہل سنت کہتے ہیں کہ وہ اپنی سزا کاٹ کر جہنم سے نکال لئے جائینگے۔

☆ اہل سنت کے دلائل ثلاثہ۔

1: فرمان باری تعالیٰ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ کہ جو شخص ذرہ بھر بھی نیکی کریگا اس کا بدلہ پائیگا ،اب بدلہ پانے کی تین صورتیں ہیں (۱) دنیا میں نعمتوں کی صورت میں ہوتو یہ باطل ہے کیونکہ آقائے دوجہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ جسے موت آئی اس یقین کے ساتھ کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔(۲) آخرت میں سزا سے پہلے جنت میں داخل کرنے کے ساتھ ہو، یہ صورت بھی باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ جو جنت میں جائیگا وہ پھر واپس نہیں نکالا جائیگا۔(۳) آخرت میں پہلے سزا ہو پھر بعد میں ایمان کی جزا ہو پس یہی صورت متعین ہے اور ہمارا یہی مدعیٰ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ جو بلاتوبہ مر گیا وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیگا بلکہ اپنے گناہوں کی سزا کاٹ لینے کے بعد جہنم سے نکال لیا جائیگا اور جنت میں داخل کردیا جائیگا۔

2: فرمان باری تعالیٰ وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ کہ مؤمنین اور مؤمنات سے اللہ نے جنت کا وعدہ کیا ہے، اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ کہ بیشک جو لوگ ایمان لائے اور اچھے عمل کئے ان کے لئے جنات الفردوس میں مہمانی ہوگی ،تو مؤمنین کے لئے خواہ وہ گناہ کبیرہ کے مرتکبین ہوں انہیں جنت ملے گی وہ مخلد فی النار نہیں ہو سکتے۔

3: ہمیشہ جہنم میں رہنا! یہ تو سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر غیر کافر کو یہ سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کافر مُخَلَّدٌ فِی النَّار ہوگا

﴿عبارت﴾: وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلٰى اَنَّ مَنْ اُدْخِلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيْهَا لِاَنَّهٗ اِمَّا كَافِرٌ اَوْ صَاحِبُ كَبِيْرَةٍ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ اِذِ الْمَعْصُوْمُ وَالتَّائِبُ وَصَاحِبُ الصَّغِيْرَةِ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَيْسُوْا مِنْ اَهْلِ النَّارِ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ اُصُوْلِهِمْ وَالْكَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا صَاحِبُ الْكَبِيْرَةِ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ بِوَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مَضَرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيُنَافِيْ اِسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِيْ هُوَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَالْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاِسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قَصَدُوْهُ وَهُوَ الْاِسْتِيْجَابُ وَاِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِّنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَاِنْ شَاءَ عَفَا وَاِنْ شَاءَ عَذَّبَهٗ مُدَّةً ثُمَّ يُدْخِلُهٗ

الْجَنَّةَ الثَّانِیْ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلٰی الْخُلُوْدِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لِكَوْنِهٖ مُؤْمِنًا لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَافِرًا وَكَذَا مَنْ تَعَدّٰی جَمِيْعَ الْحُدُوْدِ وَكَذَا مَنْ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ وَشَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَلَوْ سُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِی الْمُكْثِ الطَّوِيْلِ كَقَوْلِهِمْ سِجْنٌ مُّخَلَّدٌ وَلَوْ سُلِّمَ فَمُعَارِضٌ بِالنُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْخُلُوْدِ كَمَا مَرَّ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جس کو جہنم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونے والا) یا تو کافر یا تو وہ صاحب کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہو اس لئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنے والا اور صاحب صغیرہ جب کہ وہ کبائر سے بچے یہ ان کے گزشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد فی النار ہے اور ایسے ہی وہ صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دو طرح کی دلیلوں سے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی مضرت خالصہ ہے تو عذاب اس استحقاق کے منافی ہے جو دائمی منفعتِ خالصہ ہے اور جواب یہ ہے کہ دوام کی قید کا انکار کرنا ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار کرنا ہے جس معنی کا معتزلہ نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب اس کا عدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے۔ دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن يقتل مومنا الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن يعص الله الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ من كسب سيئة الخ اور جواب یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنے والا کافر ہی ہوگا اور اسی طرح وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اس کی خطاؤں نے احاطہ کر لیا ہو اور اس کو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم لیا جائے تو خلود کبھی زیادہ ٹھہرنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے ان کا قول "سجن مخلد (لمبی قید) اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدمِ خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔

﴿تشریح﴾:

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو بھی جہنم داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا وہ کبھی نکل نہیں پائے گا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا یا تو کافر ہوگا یا مرتکبِ کبیرہ گناہ! جو بلا توبہ مر گیا، لہٰذا وہ شخص جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ سرزد ہی نہ ہوا ہو، یا مرتکبِ کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی ہو، یا وہ مرتکبِ صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو یہ معتزلہ کے اصول کے مطابق جہنم کا مستحق ہی نہیں۔ جہنم میں داخل ہونے والا صرف کافر ہوگا یا وہ مرتکبِ کبیرہ گناہ! جو بلا توبہ مر گیا ہو، وہ مخلد فی النار ہوگا یعنی ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیگا کبھی بھی نکل نہیں پائے گا۔ ہم اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ کافر تو مخلد فی النار ہوگا لیکن مرتکب کبیرہ

گناہ جو بلا توبہ مراد وہ صرف اپنی سزا کے جھیلنے تک جہنم میں رہیگا پھر اس کو نکال دیا جائیگا۔

☆ معتزلہ اپنے دعویٰ دو قسم کی دلیل پیش کرتے ہیں۔

1: مرتکبِ کبیرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب وثواب دو متبائن کلیاں ہیں، کیونکہ عذاب دائمی مضرت کا نام ہے اور ثواب دائمی منفعت کا نام ہے دونوں میں تضاد ہے اجتماع ناممکن ہے لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ہو؟ لہٰذا مرتکبِ کبیرہ گناہ ہونے کی وجہ سے دائمی طور پر مستحق عذاب ہوگا اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔

﴿جواب﴾: آپ کا عذاب وثواب کا بیان کردہ معنیٰ درست ہے لیکن اس میں دوام کی قید درست نہیں، بلکہ ہم تو معتزلہ کی طرح استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے، ہمارے ہاں ذات باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہم جو یہ کہتے ہیں مطیع جنت کا مستحق ہے اور عاصی جہنم کا مستحق ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے اور عاصی اللہ کے عدل کا اہل ہے، اب اللہ کی مرضی کہ اسے کچھ عرصے کے لئے جہنم میں ڈال دے یا اپنے فضل سے یا کسی کی شفاعت سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے اسے جنت میں داخل فرمادے۔

2: وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ گناہ کے مخلد فی النار ہونے پر دال ہیں وہ تین آیات ہیں

ا: وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءُہٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِیْهَا

۲ وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَتَعَدَّ حُدُوْدَہٗ یُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِیْهَا

۳ مَنْ كَسَبَ سَیِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خَالِدُوْنَ

وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ آیات کے استدلال کا جواب دینا ہے۔ کہ مذکورہ آیات کفار کے حق میں نازل ہوئیں، مرتکبین کبیرہ کے حق میں نازل نہیں ہوئیں، چنانچہ پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو کسی مؤمن کو اس کے مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کریگا اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ کسی مؤمن کو اس کے مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کرنا کفر ہے۔ دوسری آیت میں حدود مرکب اضافی ہے اور اضافت بھی اس میں استغراقیہ ہے پس معنیٰ یہ ہوا کہ جو اللہ کے تمام احکام کی نافرمانی کریگا، اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسالت بھی داخل ہے تو ان کے ترک سے وہ کافر ہوگا، تو یہ دوسری آیت بھی کفار کے لئے ہوئی، اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کرے یعنی اعضاء وجوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں تو اس صورت میں ایمان یعنی تصدیق نہ تو اس کے دل میں ہوگی اور نہ ہی اقرار اس کی زبان پر ہوگا تو ایسے شخص کے کفر میں بھی کوئی شک نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا یہ تیسری آیت بھی کفار کے ہی حق میں نازل ہوئی۔

﴿جواب﴾ 2: علی سبیل التنزل ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ مذکورہ تینوں آیات فساق مؤمنین کے بارے میں نازل ہوئیں ہیں کفار کے بارے میں نازل نہیں ہوئیں تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ خلود کا لفظ کبھی لمبی مدت کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے سجن مخلد بمعنیٰ دائمی قید حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس یا تیس سال تک کی ہوتی ہے اسی طرح کہا جاتا ہے خلد اللہ ملکہ کہ اللہ اس کی حکومت کو تادیر رکھے۔

﴿جواب﴾:3 اور اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ خلود کا معنیٰ دوام ہے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ کی بیان کردہ نصوص کے معارض بھی نصوص ہیں جو عدمِ خلود پر دلالت کر رہی ہیں۔

1: جیسے فرمان باری تعالیٰ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ

2: اور آقائے دوجہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ

3: فرمان باری تعالیٰ وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ

4: فرمان باری تعالیٰ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ایمان کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْاِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ اَلتَّصْدِيْقُ اَیْ اِذْعَانُ حُكْمِ الْمُخْبِرِ وَقُبُوْلُهٗ وَجَعْلُهٗ صَادِقًا اِفْعَالٌ مِّنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ حَقِيْقَةَ اٰمَنَ بِهٖ اَمَّنَهُ التَّكْذِيْبَ وَالْمُخَالَفَةَ يُعَدّٰى بِاللَّامِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِخْوَةِ يُوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اَیْ بِمُصَدِّقٍ وَبِالْبَاءِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ اَلْحَدِيْثَ اَیْ تُصَدِّقُ

﴿ترجمہ﴾: اور ایمان لغت میں تصدیق ہے یعنی خبر دینے والے کے حکم کا یقین کر لینا اور اس کو قبول کر لینا اور اس کو صادق قرار دینا (ایمان) امن سے (مصدر) افعال ہے گویا کہ امن بہ کی حقیقی معنیٰ ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے بے خوف کر دیا (ایمان) لام کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وما انت بمؤمن لنا'' میں ہے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت کرتے ہوئے یعنی بمصدق (کے معنیٰ میں) اور متعدی ہوتا ہے بآء کیساتھ جیسے حضور اکرم ﷺ کے فرمان میں ہے الایمان ان تؤمن باللہ یعنی تو تصدیق کرے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان کے متعلق بحث کرنی ہے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ ایمان بابِ افعال کا مصدر ہے اور اس میں ہمزہ افعال اگر تعدیہ کے لئے ہو تو اس کا معنیٰ ''کسی کو امن والا بنانا'' ہوگا اور اگر ہمزہ صیرورت کا ہو تو اس کا معنیٰ ''امن والا ہو جانا'' ہوگا، پھر شریعت نے اسے تصدیق کے معنیٰ کی طرف نقل کر دیا۔ لیکن شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ایمان کا معنیٰ کسی کو امن والا بنانا یا امن والا ہو جانا نہیں، بلکہ ایمان کا معنیٰ تصدیق ہے یعنی ایمان کہتے ہیں کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کی بات کو قبول کر لینا اور اس کو سچا قرار دینا۔

يُعَدّٰى بِاللَّامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ لفظِ ایمان کبھی متعدی باللام ہوتا ہے او

رکبھی متعدی بالباء ہوتا ہے متعدی باللام کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے قول کی حکایت کی وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اس آیت میں ایمان متعدی باللام ہے اور کبھی ایمان متعدی بالباء ہوتا ہے جیسے آقا علیہ السلام کے فرمان میں اَلْاِیْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰہِ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تصدیق منطقی اور تصدیق شرعی ایک چیز ہیں

﴿عبارت﴾: وَلَيْسَتْ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ اَنْ تَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ التَّصْدِيْقِ اِلَى الْخَبَرِ اَوِ الْمُخْبِرِ مِنْ غَيْرِ اِذْعَانٍ وَقُبُوْلٍ بَلْ هُوَ اِذْعَانٌ وَقُبُوْلٌ ذٰلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اِسْمُ التَّسْلِيْمِ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهِ الْاِمَامُ الْغَزَالِيُّ وَبِالْجُمْلَةِ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگِرْوِيْدَنْ هُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَيْثُ يُقَالُ فِيْ اَوَائِلِ عِلْمِ الْمِيْزَانِ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَاِمَّا تَصْدِيْقٌ صَرَّحَ بِذَالِكَ رَئِيْسُهُمْ اِبْنُ سِيْنَا

﴿ترجمہ﴾: اور تصدیق کی حقیقت نہیں ہے کہ سچائی کی نسبت دل میں آجائے خبر یا مخبر کی جانب بغیر اذعان کے اور بغیر قبول کرنے کے بلکہ تصدیق یقین کر لینا ہے اور اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر تسلیم کا نام بولا جا سکے جیسا کہ امام غزالی علیہ الرحمۃ نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہیں جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ علم منطق کہ اوائل میں کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَيْسَتْ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بعض کفار تاجدارِ کائنات ﷺ کو سچا جانتے تھے بالخصوص اہل کتاب، تو ان کی طرف سے تصدیق پائی گئی تو انہیں مؤمن کہنا چاہیے تھا حالانکہ انہیں مؤمن نہیں کہا گیا پس ثابت ہوا کہ ایمان محض تصدیق کا نام نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: تصدیق! صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان وقبول کے دل میں آجانے کا نام نہیں ہے بلکہ مخبر کی خبر کو سچ جاننے کے ساتھ ساتھ سچ مان لینا بھی ضروری ہے جس کو تسلیم کہا جاتا ہے جیسا کہ اس امر پر امام غزالی علیہ الرحمۃ نے تصریح کی ہے کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم وانقیاد ہے جسے فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کا معنیٰ ہے بغیر عناد، انکار اور استکبار کے مان لینا۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور وتصدیق کی بحث آتی ہے وہاں بھی تصدیق سے مراد گرویدن ہے یعنی تصدیق منطقی اور تصدیق شرعی کے درمیان نسبتِ تساوی ہے اور مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی

تصریح کی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تصدیق بمعنیٰ تسلیم کے باوجود کافر کیوں؟

﴿عبارت﴾: فَلَوحَصَلَ هٰذَاالْمَعْنٰی لِبَعْضِ الْكُفَّارِ كَانَ اِطْلَاقُ اِسْمِ الْكَافِرِعَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًامِّنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ كَمَافَرَضْنَااَنَّ اَحَدًاصَدَّقَ بِجَمِيْعِ مَاجَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَلَّمَهٗ وَاَقَرَّبِهٖ وَعَمِلَ وَمَعَ ذٰلِكَ شَدَّالزُّنَّارَبِالْاِخْتِيَارِاَوْسَجَدَلِلصَّنَمِ بِالْاِخْتِيَارِنَجْعَلُهٗ كَافِرًالِمَااَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِوَتَحْقِيْقُ هٰذَاالْمَقَامِ عَلٰی مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيْقَ اِلٰی حَلِّ كَثِيْرٍمِنَ الْاَشْكَالَاتِ الْمُوْرَدَةِ فِيْ مَسْاَلَةِ الْاِيْمَانِ

﴿ترجمہ﴾: اگر یہ معنیٰ کسی کافر کو حاصل ہو جائے تو اس پر کافر کے نام کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کریں کسی ایسے شخص کو جو ماجاء بہ الرسول کی تصدیق کرتا ہے اور اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنار باندھتا ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے تو اس کو کافر قرار دیں گے اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو تکذیب اور انکار کی علامت ٹھہرا دیا ہے۔ اور اس مقام کی تحقیق جس طریقہ پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ آسان کر دے گی بہت سے ان اشکالات کو حل کرنے کیلئے جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں۔

﴿تشریح﴾:

فَلَوحَصَلَ هٰذَاالْمَعْنٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: بعض کفار کو تصدیق بمعنیٰ تسلیم حاصل تھی، پھر بھی انہیں شریعت کی طرف سے کافر قرار دیا جاتا ہے، کیوں؟

﴿جواب﴾: بعض کفار کو اگرچہ تصدیق بمعنیٰ تسلیم حاصل تھی لیکن پھر بھی انہیں کافر قرار دیا گیا کیونکہ ان میں انکار اور تکذیب کی علامت پائی جا رہی تھی، جس کی وجہ سے شریعت نے انہیں کافر قرار دے دیا مثلاً ہم فرض کریں کہ کوئی شخص آقائے دوجہاں ﷺ کی تمام باتوں کی تصدیق بھی کرتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے، اور ان فرمودات کے مطابق عمل بھی کرتا ہے، لیکن یہ شخص اپنی مرضی سے زنار (یہ ایک دھاگہ ہوتا ہے جسے کافر اپنی گردنوں میں ڈالتے ہیں جو ان کا شعار ہے یہ درحقیقت ان کے دارالاسلام میں ذمی بن کر رہنے کے لئے ایک ذلت کا نشان تھا جو ان کی پہچان کے لئے منتخب کیا گیا تھا لیکن انہوں نے اسے اب بطور اعزاز باندھنا شروع کر دیا ہے) بھی باندھتا ہے اور بتوں کو سجدہ بھی کرتا ہے تو ہم اس کو کافر کہیں گے کیونکہ زنار باندھنا اور بتوں کو سجدہ کرنا یہ شریعت محمدی میں تکذیب اور انکار کی علامت قرار دی گئی ہیں یہ تصدیق کے منافی ہیں، اور اس سے تصدیق ختم ہو جاتی ہے۔

وَتَحْقِيْقُ هٰذَاالْمَقَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان کے باب میں مذکور اپنی تحقیق کا ذیشان ہونا بیان فرمانا ہے کہ میری مذکورہ تحقیق کی وجہ سے بہت سے اشکالات جو کہ ایمان کے مسئلہ میں وارد کئے گئے تھے زائل ہو گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایمان اگر تصدیق کا نام ہے تو پھر یہ تصدیق ابوجہل کو بھی تھی کیونکہ وہ بھی آقائے دو جہاں ﷺ کو صادق مانتا تھا لہٰذا اسے بھی مؤمن

لیا جائے تو شارع نے اس شیء محقق کو جس پر اس کی ضد طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مومن اس شخص کا نام ہوگا کہ فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گزشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہو، یہ بات جو مصنف علیہ الرحمۃ نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِذَاعَرَفْتَ حَقِیْقَةَالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان کا شرعی معنیٰ بیان کرنا ہے۔

یاد رکھیں! ایمان شرعی کے متعلق پانچ مذاہب ہیں جنکا اس مقام سے شارح علیہ الرحمۃ نے تذکرہ کرنا شروع کیا ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: بعض علماء اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اقرار اور تصدیق بالقلب دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ اور یہی مذہب شمس الائمہ سرخسی (ان کا اسم گرامی محمد بن احمد سرخسی متوفیٰ 438ہجری) اور فخر الاسلام بزودی (ان کا اسم گرامی علی بن محمد سن ولادت 400ہجری) علیہما الرحمۃ کا ہے۔

2: جمہور محققین اور امام اعظم ابو حنیفہ علیہم الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، رہی بات اقرار باللسان کی وہ دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

3: کرامیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

4: جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ وخوارج کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اقرار باللسان، وعمل بالارکان اور تصدیق بالقلب ان تینوں چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

5: فرقہ قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ماجاء به النبی ﷺ کی معرفت کا نام ہے۔

وَاِذَاعَرَفْتَ حَقِیْقَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے متعلق پہلا مذہب بیان کرنا ہے۔

کہ بعض ائمہ اہل سنت کے ہاں ایمان شرعی یہ ہے کہ اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو سچ جان کر سچا مان لینا اور ان باتوں کے حق و سچ ہونے کا زبان سے اقرار بھی کرنا کہ جن کو تاجدار کائنات ﷺ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لیکر آئے ہیں اور وہ قطعی دلیل سے ثابت ہیں۔

❁ اس ایمان شرعی کے دو رکن ہیں۔ (۱) ایک تصدیق قلبی۔ (۲) اقرار باللسان۔

اول رکن اصلی ہے جو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوتا اور دوسرا رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے جو حالت اکراہ وغیرہ میں ساقط ہو جاتا ہے اور رکن اصلی یعنی "ما جاء به النبی الخ" کی تصدیق، اس میں توحید بھی داخل ہے جو مشرک! اللہ کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے لیکن شریعت کی تصدیق نہیں کرتا کہ جس میں توحید داخل ہے تو وہ مومن لغوی ہے شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہے کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے صرف وجود باری تعالیٰ اور صفات باری کو ماننا وحدانیت کے تسلیم کرنے کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب بڑا اہم رکن ہے ان احکام کا کہ جن کو تاجدار کائنات ﷺ لے کر آئے ہیں، اللہ

تعالیٰ نے اسی مفہوم کواسی طرح بیان فرمایا ''وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُّشْرِکُوْنَ ''

فَاِنْ قِیْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض اوراس کے دو جواب بیان کرتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں اس کو مومن نہیں کہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔

﴿جواب﴾: ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ تصدیق قلبی نیند اور غفلت کی حالت میں باقی نہیں رہتی تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے شریعت نے اس کو اس وقت تک باقی رکھا ہے کہ جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب اس کی جگہ پر نہ آجائے تو یہاں یہ بات ظاہر ہے کہ نیند اور غفلت کی صورت میں اگر تصدیق نہیں رہتی تو تکذیب بھی تو نہیں آتی ،لہٰذا تصدیق کو باقی شمار کرینگے،اسی طرح جو شخص پہلے ایمان لایا فی الحال ایمان لایا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہیں ہونگی ،اس کو مومن ہی کہا جائیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عندالاحناف ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے

﴿عبارت﴾: وَذَھَبَ جُمْھُوْرُ الْمُحَقِّقِیْنَ اِلٰی اَنَّہٗ ھُوَ التَّصْدِیْقُ بِالْقَلْبِ وَاِنَّمَا الْاِقْرَارُ شَرطٌ لِاِجْرَاءِ الْاَحْکَامِ فِی الدُّنْیَا لِمَا اَنَّ تَصْدِیْقَ الْقَلْبِ اَمْرٌ بَاطِنٌ لَابُدَّ لَہٗ مِنْ عَلَامَۃٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِہٖ وَلَمْ یُقِرَّ بِلِسَانِہٖ فَھُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللّٰہِ وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ مُؤْمِنًا فِیْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا وَمَنْ اَقَرَّ بِلِسَانِہٖ وَلَمْ یُصَدِّقْ بِقَلْبِہٖ کَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَکْسِ وَھٰذَا ھُوَ اخْتِیَارُ الشَّیْخِ اَبِیْ مَنْصُوْرٍ وَالنُّصُوْصُ مُعَاضِدَۃٌ لِذٰلِکَ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی اُولٰئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِھِمُ الْاِیْمَانَ وَقَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ وَقَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ وَقَالَ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَللّٰھُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِکَ وَقَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ لِاُسَامَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ حِیْنَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ھَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِہٖ

﴿ترجمہ﴾: اور جمہور محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان (شرعی) صرف تصدیق بالقلب ہے اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے کیلئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک مخفی چیز ہے جس کیلئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مومن ہے اگر چہ وہ دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور دل سے تصدیق نہ کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور علیہ الرحمۃ کا مختار ہے۔اور نصوص اس کے مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے ''اولئك كتب فی قلوبهم الايمان ''اور فرمایا ''قلبه مطمئن بالایمان ''اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے ''ولما يدخل الايمان فی قلوبكم ''اور فرمایا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ اور فرمایا آپ ﷺ نے حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جبکہ انھوں نے قتل کر دیا تھا

اس شخص کو جس نے "لا الہ الا اللہ" کہا تھا کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

﴿تشریح﴾:

وَذَهَبَ جُمْهُوْرُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے متعلق دوسرا مذہب بیان کرنا ہے، جمہور محققین اور امام اعظم ابو حنیفہ علیہم الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، رہی بات اقرار باللسان کی وہ دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق ایک باطنی چیز جس پر لوگوں کی واقفیت نہیں ہوسکتی لہذا اس کے لئے کوئی علامت چاہیے تو وہ علامت اقرار باللسان ہے، لہذا یہ اقرار باللسان دنیان میں ایمان کے احکام کے جاری ہونے کے لئے شرط ہے۔

☆ جو شخص تصدیق قلبی رکھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کرتا تو وہ عنداللہ تو مؤمن ہوگا لیکن عندالناس مؤمن نہیں ہے اور نہ ہی اس پر دنیا میں ایمان کے حکام جاری ہونگے، اور جو شخص سرف زبان سے اقرار کرے لیکن اس کے دل میں تصدیق قلبی نہ ہو تو وہ منافق ہے وہ عندالناس تو مؤمن ہوگا اور اس پر دنیان میں ایمان کے احکام بھی لاگو ہونگے لیکن وہ عنداللہ مؤمن نہیں ہوگا

۞ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دال ہیں کہ ایمان فعل قلب کا نام ہے اور فعل قلب صرف تصدیق ہے، لہذا فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت 1: أُولٰئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَان۔ اس آیت میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے۔

آیت 2: وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَان اس آیت میں بھی ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے۔

آیت 3: وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ اس آیت میں بھی ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے۔

حدیث 1: آقا علیہ السلام اکثر تعلیم امت کے لئے یہ دعا مانگتے اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلٰى دِيْنِكَ اس حدیث پاک میں دین سے مراد ایمان ہے تو معنیٰ یہ ہوا کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھ۔

حدیث 2: ایک جنگ میں ایک کافر شخص کو جب حضرت اسامہ قتل کرنے لگے تو اس نے کلمہ پڑھ لیا مگر آپ نے اسے یہ سوچکر پھر بھی قتل کر دیا کہ یہ میرے ڈر سے کلمہ پڑھ رہا ہے جب یہ واقعہ آقاء علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تو حضور ﷺ نے حضرت اسامہ سے فرمایا هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهٖ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا، تو مطلب یہ ہوا کہ ایمان! دل کی چیز کا نام ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قُلْتَ نَعَمْ الْاِيْمَانُ هُوَالتَّصْدِيْقُ لٰكِنَّ اَهْلَ اللُّغَةِ لَايَعْرِفُوْنَ مِنْهُ اِلَّا التَّصْدِيْقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاَصْحَابُهٗ كَانُوْا يَقْنَعُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيَحْكُمُوْنَ

بِاِيْمَانِهٖ مِنْ غَيْرِ اسْتِفْسَارٍ عَمَّا فِيْ قَلْبِهٖ قُلْتُ لَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيْقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِيْقِ لِمَعْنًى اَوْ وَضْعَهٗ لِمَعْنًى غَيْرِ التَّصْدِيْقِ الْقَلْبِيِّ لَمْ يَحْكُمْ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِاَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِكَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِهٖ وَلِهٰذَا صَحَّ نَفْيُ الْاِيْمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقِرِّيْنَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا وَاَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَهٗ فَلَا نِزَاعَ فِيْ اَنَّهٗ يُسَمّٰى مُؤْمِنًا لُغَةً وَتَجْرِيْ عَلَيْهِ اَحْكَامُ الْاِيْمَانِ ظَاهِرًا وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِيْ كَوْنِهٖ مُؤْمِنًا فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ بَعْدَهٗ كَمَا كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِكُفْرِ الْمُنَافِقِ فَدَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَكْفِيْ فِي الْاِيْمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَاَيْضًا الْاِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلٰى اِيْمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَقَصَدَ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنَعَهٗ مِنْهُ مَانِعٌ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهٖ فَظَهَرَ اَنْ لَيْسَتْ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ مُجَرَّدُ كَلِمَتَيِ الشَّهَادَةِ عَلٰى مَا زَعَمَتِ الْكَرَّامِيَّةُ

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ ہاں ایمان وہ تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے نہیں پہچانتے مگر زبانی تصدیق کو اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے صحابہ مومنین سے کلمہ شہادت پر اکتفاء کرلیا کرتے تھے اور اس کے دل میں کیا ہے اس کو پوچھے بغیر اس کے ایمان کا حکم لگا دیا کرتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ تصدیق میں قلب ہی کا عمل معتبر ہے یہاں تک کہ ہم فرض کرلیں لفظِ تصدیق کسی معنی کے لئے وضع نہیں ہے یا تصدیق قلبی کے علاوہ اور معنی کے لئے وضع ہے تو اہل لغت اور اہل عرف میں سے کوئی بھی اس بات کا حکم نہیں دیگا کہ کلمہ ''صدقت'' کو بولنے والا نبی کریم ﷺ کی تصدیق کرنیوالا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے۔ اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں فرمایا باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور کہا دیہاتیوں نے کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم مسلمان ہوگئے۔ اور بہر حال جو فقط زبان سے اقرار کرتا ہے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لغۃً مومن کہا جائے گا اور ظاہراً اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع اس میں ہے کہ یہ عند اللہ مومن ہے اور نبی کریم ﷺ اور جو آپ ﷺ سے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جس طرح وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کلمہ شہادت کا تکلم کرے ایسے ہی وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ بات اس پر دال ہے کہ ان کے اندر زبان کا فعل کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرنے کا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روک دے مثلاً گونگا ہونا اور اس کے مثل تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت کرامیہ کے گمان کے مطابق محض شہادت کے دونوں کلمہ نہیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قُلْتَ نَعَمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسرا مذہب جو کہ کرامیہ کا ہے اس کا بیان کرنا ہے کرامیہ کہتے ہیں کہ کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔، ان کی دو دلیلوں کو شارح علیہ الرحمۃ سوال کی سورت میں ذکر کر تے ہیں پھر شارح علیہ الرحمۃ ان کا جواب ذکر کرتے ہیں۔

دلیل اول: ایمان لغت میں تصدیق کو کہتے ہیں، اور اہل لغت تصدیق! سے تصدیق لسانی یعنی اقرار لسانی کا معنیٰ مراد لیتے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے۔

دلیل دوم: جب کوئی شخص تاجدار کائنات ﷺ اور صحابہ کرام کے سامنے کلمہ شہادت کہتا تو آقائے دوجہاں ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام اس کے اقرار لسانی پر ہی اکتفاء فرماتے اور اس پر مسلمان ہونے کے احکام جاری فرما دیتے، اور تصدیق قلبی کا اس سے سوال نہیں فرماتے تھے، اگر تصدیق! اقرار لسانی سے عبارت نہ ہوتی تو آقائے دوجہاں ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام اس کے اقرار لسانی پر اکتفاء نہ فرماتے حالانکہ انہوں نے اس کے اقرار لسانی پر اکتفاء کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان اقرار لسانی کا نام ہے۔

قُلْتُ لَاخِفَاءَ فِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامیہ کی پہلی دلیل کا جواب دینا ہے۔

کہ اگر ایمان اقرار لسانی سے عبارت ہو جائے تو پھر لفظِ صدقت کا تلفظ کرنے والا کو آپ ﷺ کا مؤمن اور مصدق ہوتا ، خواہ لفظِ تصدیق کسی معنیٰ کے لئے وضع نہ کیا گیا ہوتا یعنی مہمل ہوتا یا تسلیم وانقیاد کے علاوہ کسی اور معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہوتا مثلاً رؤیت یا سونگھنے کے معنیٰ میں ہوتا تو کیا پھر کوئی صدقت کہتا اور اس کا مؤمن ہونا مان لیا جاتا؟ ہرگز نہیں، اہل لغت اور عرف کے اجماع سے صدقت کا تلفظ کرنے والے کا مصدق نبی اور مؤمن ہونا باطل ہے پس معلوم ہوا کہ تصدیق اقرار باللسان کا نام نہیں اسی کی تائید میں شارح علیہ الرحمۃ نے دو آیتیں پیش کی ہیں کہ ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے

1: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ

2: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا

☆ چونکہ ان دونوں مقامات پر وہ لوگ زبان سے اقرار کرنے والے تھے، ان کے پاس تصدیق قلبی نہ تھی اسی لئے انہیں مؤمن قرار نہیں دیا گیا۔

وَاَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامیہ کی دوسری دلیل کے تین جوابات دیئے ہیں۔

1: آقا علیہ السلام اور صحابہ کرام صرف اقرار باللسان کرنے والے پر ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے تاکہ دنیا میں جان کی سلامتی ہو جائے، حقیقی ایمان کا حکم نہیں لگاتے تھے کیونکہ یہ شخص عند اللہ مؤمن شمار نہیں کیا جاتا۔

2: تاجدارِ کائنات ﷺ اور صحابہ کرام جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے پر مؤمن ہونے حکم لگاتے اسی طرح اس

منافق یعنی اس شخص کے کفر کا بھی فیصلہ فرماتے جو صرف زبان سے اقرار کرے لیکن دل سے اس کی تصدیق نہ کرے پس ثابت ہوا کہ ایمان صرف زبان سے اقرار کرنے کا نام نہیں ہے۔

3: ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اقرار باللسان نہیں اس پر امتِ مسلمہ کا اجماع ہے کہ ایک شخص کے دل میں تصدیق ہے لیکن وہ گونگا ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کرسکتا، تو وہ بالا جماع مؤمن ہے پس ثابت ہوا ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا اور نہ یہ شخص اقرار باللسان نہ پائے جانے کی وجہ سے مؤمن نہ کہلاتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ و خوارج کا مذہب

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ وَالْمُتَكَلِّمِيْنَ وَالْفُقَهَاءِ اَنَّ الْاِيْمَانَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَاِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ اَشَارَ اِلٰى نَفْيِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنا اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا اپنے اس قول آئندہ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے سلسلے میں مذہب رابع بیان کرنا ہے اور نیز آنے والے متن کی تمہید بیان کرنی ہے، چوتھا مذہب جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ وخوارج کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان اقرار باللسان، وعمل بالارکان اور تصدیق بالقلب ان تینوں چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک یہ قول مختار کے خلاف ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ آنے والے متن میں اس کی تردید فرمائیں گے اور یہ ثابت فرمائیں گے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعمال! ایمان میں داخل نہیں

﴿عبارت﴾: فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اَیِ الطَّاعَاتُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا وَالْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ فَهٰهُنَا مَقَامَانِ الْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْاِيْمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ وَلِاَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْاَعْمَالِ عَلَى الْاِيْمَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَعَدَمَ دُخُوْلِ الْمَعْطُوْفِ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ وَوَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الْاِيْمَانِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ

مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَشْرُوْطَ لَايَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اِشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ وَوَرَدَ اَيْضًا اِثْبَاتُ الْاِيْمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا عَلٰى مَامَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَاتَحَقُّقَ لِلشَّيْءِ بِدُوْنِ رُكْنِهٖ

﴿ترجمہ﴾: پس بہر حال اعمال یعنی طاعات بڑھتی رہتی ہیں بذاتِ خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں، پہلا مقام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس تقریر کی وجہ سے جوگزر چکی کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ''ان الـذيـن امنوا وعملو الصالحات'' میں ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے اور (تقاضہ کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونے کا اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کیلئے جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن یعمل الخ میں ہے، اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا اشتراط شئی کیلئے ممتنع ہونے کی وجہ سے اپنے ہی نفس کیلئے اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کا اثبات ان لوگوں کیلئے جنھوں نے بعض اعمال کو چھوڑ دیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وان طائفتان من المومنين اقتتلوا'' میں ہے اس تقریر کے مطابق جوگزر چکی ہے کہ شیء کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اَيِ الطَّاعَاتُ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں کیونکہ اعمال و طاعات میں وقتاً فوقتاً کمی و بیشی ہوتی رہتی ہے جبکہ ایمان میں کمی و بیشی نہیں ہوتی، اور اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرتا، تو چونکہ ایمان کمی و بیشی کو قبول نہیں کرتا اس لئے اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

❁ گویا یہاں دو باتیں ہوئیں (۱) اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں۔ (۲) ایمان میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔ ہر ایک کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی بات کی توضیح کرنی ہے کہ اعمال! ایمان میں داخل نہیں، کیونکہ ماقبل والی تقریر سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے، لہٰذا اعمال! ایمان کا جزء نہیں ہونگے، اس پر شارح علیہ الرحمۃ نے تین دلیلیں پیش کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

دلیل اول: فرمان باری تعالیٰ ہے اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اس آیت میں اعمال صالحہ کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے، اگر اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا کیونکہ عطف مغایرت کا مقتضی ہے یعنی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ

شے واحد ہو اور معطوف علیہ اور معطوف ہو کر استعمال ہو رہی ہو یا جزء کا کل پر عطف ہو رہا ہو۔

وَوَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعمال! ایمان میں داخل نہیں اس پر دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔

دلیل دوم: فرمان باری تعالیٰ ہے وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ اس آیت کریمہ میں ایمان! اعمال کی شرط ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مشروط! شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا، اور یہاں مشروط اعمال ہیں، اور شرط ایمان ہے تو اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئیگا اور پھر یہ بھی اصول ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جزء کے لئے بھی شرط ہوگی، تو جب ایمان اعمال کے لئے شرط ہوا تو ایمان! ایمان کے لئے بھی شرط ہوا اور اس سے دور لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا اعمال کا! ایمان میں داخل ہونا باطل ہوا۔

وَوَرَدَ اَيْضًا اِثْبَاتُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعمال! ایمان میں داخل نہیں اس پر تیسری دلیل بیان کرنی ہے۔

دلیل سوم: فرمان باری تعالیٰ ہے وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا قاعدہ یہ ہے کہ بغیر رکن کے شے کا تحقق نہیں ہوتا، حالانکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال! ایمان کا جزء نہیں ورنہ ترکِ اعمال پر ان کو مؤمن نہ قرار دیا جاتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام شافعیؒ، جمہور محدثینؒ اور فقہائے کرام! اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں

﴿عبارت﴾: وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَّجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ بِحَيْثُ اَنَّ تَارِكَهَا لَا يَكُوْنُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَأْيُ الْمُعْتَزِلَةِ لَا عَلٰى مَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّهَا رُكْنٌ مِّنَ الْاِيْمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِاَجْوِبَتِهَا فِيْمَا سَبَقَ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر حجت بن کر قائم ہو سکتے ہیں جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک مومن نہیں ہوتا جیسا کہ یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کامل کا رکن ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے متدلات مع ان کے جوابات کے ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مذکورہ دلائل ثلاثہ معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت بنیں گے کہ جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل مان کر اس کے تارک کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں لیکن یہ مذکورہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں بنیں گے جو اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جیسے امام

شافعی علیہ الرحمۃ، جمہور محدثین اور فقہائے کرام! کیونکہ ان کے ہاں ترکِ عمل کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس ایمانِ کامل سے خارج ہوتا ہے کہ جس پر جنت میں دخولِ اول کا مدار ہے۔

☆ نیز شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں معتزلہ کے دو دلائل اور ان کے جوابات گزر چکے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی

﴿عبارت﴾: اَلْمَقَامُ الثَّانِیْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْاِیْمَانِ لَاتَزِیْدُ وَلَاتَنْقُصُ لِمَامَرَّمِنْ اَنَّهَاالتَّصْدِیْقُ الْقَلْبِیُّ الَّذِیْ بَلَغَ حَدَّالْجَزْمِ وَالْاِذْعَانِ وَهٰذَالَایُتَصَوَّرُزِیَادَةٌ وَّلَانُقْصَانٌ حَتّٰی اَنَّ مَنْ حَصَلَ لَهٗ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ فَسَوَاءٌاَتٰی بِالطَّاعَاتِ اَوِارْتَکَبَ الْمَعَاصِیْ فَتَصْدِیْقُهٗ بَاقٍ عَلٰی حَالِهٖ لَاتُغَیَّرُفِیْهِ اَصْلًا وَالْاٰیَاتُ الدَّآلَّةُ عَلٰی زِیَادَةِ الْاِیْمَانِ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰی مَاذَکَرَهٗ اَبُوْحَنِیْفَةَ اَنَّهُمْ کَانُوْاٰمَنُوْافِی الْجُمْلَةِ ثُمَّ یَأْتِیْ فَرْضٌ بَعْدَفَرْضٍ وَکَانُوْایُؤْمِنُوْنَ بِکُلِّ فَرْضٍ خَاصٍّ وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ کَانَ یَزِیْدُبِزِیَادَةِ مَایَجِبُ بِهِ الْاِیْمَانُ وَهٰذَالَایُتَصَوَّرُفِیْ غَیْرِعَصْرِالنَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ

﴿ترجمہ﴾: دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم اور زیادہ نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گزر چکی کہ وہ (حقیقتِ ایمان) وہ تصدیقِ قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچتی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور نقصان غیر متصور ہے یہاں تک کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت حاصل ہوگئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہیں ہے اور وہ آیات جو دلالت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر وہ محمول ہیں اس پر جو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایمان اجمالی لاتے تھے پھر آتا تھا ایک فرض بعد دوسرے فرض کے اور وہ ایمان لاتے تھے ہر ہر خاص فرض پر اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا تھا ما یجب به الایمان کی (جس پر ایمان لانا واجب ہے) زیادتی کی وجہ سے اور یہ غیر متصور ہے نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے غیر میں۔

﴿تشریح﴾:

اَلْمَقَامُ الثَّانِیْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری بات بیان کرنی ہے کہ محققین کے نزدیک ایمان میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی کیونکہ ایمان تصدیقِ قلبی کا نام ہے جو کہ جزم اور اذعان کی حد تک پہنچی ہوئی ہو اور اس تصدیق یعنی جزم واذعان میں کمی وبیشی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا ایمان میں بھی کمی وبیشی نہیں ہوگی۔

وَالْاٰیَاتُ الدَّآلَّةُ عَلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ قول کہ ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی درست نہیں کیونکہ کئی قرآنی آیات ہیں جو ایمان کی کمی و زیادتی پر دلالت کرتی ہیں مثلاً **واذا تلیت علیهم ایاته زادتهم ایمانا ،لیزدادو ایمانا**

﴿جواب﴾:1 ان آیات کے مصداق صحابہ کرام ہیں، وہ پہلے اجمالی ایمان لائے تھے، پھر نبوت کے 23 سالہ دور نبوت و رسالت آقائے دو جہاں ﷺ پر جو آیات اور احکامات نازل ہوتے رہے وہ ان پر ایمان لاتے رہے مثلاً نماز، روزہ۔ حج وغیرہ۔ لیکن اب چونکہ اسلامی تعلیمات کا بیان مکمل ہو چکا لہٰذا اب کمی و زیادتی کا تصور نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ایمان میں کمی وبیشی سے مراد امثال میں کمی وبیشی ہے

﴿عبارت﴾: وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْاِطِّلَاعَ عَلٰى تَفَاصِيْلِ الْفَرَائِضِ مُمْكِنٌ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْاِيْمَانُ وَاجِبٌ اِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالًا وَتَفْصِيْلًا فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَلَا خِفَاءَ اَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ اَزْيَدُ بَلْ اَكْمَلُ وَمَا ذُكِرَ مِنْ اَنَّ الْاِجْمَالِيَّ لَا يَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهٖ فَاِنَّمَا هُوَ فِي الْاِتِّصَافِ بِاَصْلِ الْاِيْمَانِ وَقِيْلَ اِنَّ الثُّبَاتَ وَالدَّوَامَ عَلَى الْاِيْمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ الْاَزْمَانِ لِمَا اَنَّهٗ عَرَضٌ لَا يَبْقٰى اِلَّا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الْمِثْلِ بَعْدَ انْعِدَامِ الشَّيْءِ لَا يَكُوْنُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِيْ شَيْءٍ كَمَا فِيْ سَوَادِ الْجِسْمِ مَثَلًا

﴿ترجمہ﴾: اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ مطلع ہونا فرائض کی تفاصیل پر نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے زمانہ کے غیر میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں جن کو اجمالاً جانا گیا ہو اور ایمان تفصیلی واجب ہے ان احکام میں جن کو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی ازید بلکہ اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا تھا کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو اصل ایمان کیساتھ اتصاف میں ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر ثابت قدم رہنا اور مداومت، ایمان پر زیادتی ہے ہر ساعت میں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ازمان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ ایمان عرض ہے جو بغیر تجددِ امثالی کے باقی نہیں رہے گا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ شئی کے معدوم ہونے کے بعد اس کے مثل کا حصول کچھ زیادتی اس کے مثل کا حصول کچھ زیادتی نہیں ہے جیسے مثلاً جسم کی سیاہی میں۔

﴿تشریح﴾:

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْاِطِّلَاعَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کی تردید کرنی ہے کہ نفس ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی، بلکہ مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان میں کمی وبیشی ہوتی رہتی ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ کہنا کہ ایسی کمی وبیشی صرف حضور ﷺ کے زمانہ پاک میں تھی آج نہیں ہوسکتی یہ غلط ہے بلکہ آپ ﷺ کے زمانہ پاک کے بعد بھی مؤمن بہ کے اعتبار سے زیادتی ممکن ہے وہ اس طرح کہ آپ ﷺ کے لائے احکامات کی ابتداء اجمالاً تصدیق کرلی جائے اور اور جیسے جیسے احکامات کی تفصیل معلوم ہوتی رہے اس کی بھی تصدیق کرتا جائے اور اس پر بھی ایمان لاتا جائے کیونکہ جن چیزوں کا علم اجمالی ہوا ہے ان پر اجمالاً ایمان لانا ضروری ہے اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہوا ہے ان پر تفصیلاً ایمان لانا ضروری ہے

❁ مثلاً ایمان اجمال یہ ہے کہ آپ ﷺ کے تمام ضروریات دین کی تصدیق کرے، اور یمان تفصیل یہ ہے کہ جب نماز علم

ہوتو نماز کی تصدیق کرے، روزے کا علم ہوتو روزے کی تصدیق کرے اسی طرح دیگر احکامات کی تصدیق کرتا جائے تو ایمان تفصیلی میں اضافہ تو آپ ﷺ کے بعد آج بھی ہوسکتا ہے۔

وَلَا خِفَاءَ اَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ ایمان تفصیلی! ایمان اجمالی سے ازید واکمل ہوتا ہے۔

وَمَاذُكِرَمِنْ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماقبل میں تو آپ نے کہا تھا کہ ایمان اجمالی اور یمان تفصیلی میں کوئی فرق نہیں ہے جبکہ یہاں سے کہہ رہے ہیں کہ فرق ہے یہ تو دونوں باتوں میں تناقض ہے۔

﴿جواب﴾: دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے ماقبل میں جو کہا تھا کہ ان میں کوئی فرق نہیں تو اس کا مطلب یہ تھا کہ نفس ایمان کے متصف ہونے میں دونوں برابر ہیں، لیکن یہاں اور بات کی ہے کہ ایمان اجمالی کی بلنسبت ایمان تفصیلی کا درجہ ومقام زیادہ ہے۔

وَقِيْلَ اِنَّ الثَّبَاتَ وَالدَّوَامَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:2 جن آیات سے ایمان کی کمی وبیشی معلوم ہوتی ہے ان سے امثال کی زیادتی مراد ہے جس کے امثال زیادہ ہونگے، اس کا ایمان بھی زیادہ ہوگا اور جس کے ایمان کے امثال بھی کم ہونگے اس کا ایمان بھی کم ہوگا، اور امثال کی زیادتی زمانہ کے اعتبار سے ہے جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ گزرتا جائیگا اس کے امثال زیادہ ہونگے، اور جس کے ایمان پر کم زمانہ گزریگا اس کے امثال بھی کم ہونگے۔

✿ رہی یہ بات کہ ایمان کے امثال میں زیادتی کس طرح ہوتی ہے وہ اس طرح کہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور تصدیق علم کا نام ہے اور علم کیفیات میں سے ہے اور تمام کیفیات اعراض ہیں، لہٰذا ان وسائط کی وجہ سے ایمان بھی عرض ہوگا، اور اشاعرہ کے نقطہ نظر سے اعراض کی بقاء تجدد وامثال کی وجہ سے ہوتی ہے جب ایک عرض فناء ہوجاتا ہے تو اس آن میں اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے پھر وہ بھی فناء ہوجاتا ہے اور اس کا مثل پیدا ہوجاتا ہے لہٰذا جس شخص کے ایمان پر زمانہ زیادہ گزریگا اور اس کے ایمان میں جس قدر ثبات اور دوام ہوگا تو اس کے امثال بھی زیادہ ہونگے تو امثال کی زیادتی کی وجہ سے ایمان میں بھی زیادتی ہوتی ہے اور جس شخص کے ایمان میں ثبات اور دوام نہیں ہوگا تو اس کے امثال بھی زیادہ نہیں ہونگے پس اس کا یمان بھی کم رہیگا۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کی تردید کرنی ہے۔

آپ کا یہ قول کہ تجدد امثال کی وجہ سے ایمان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے یہ درست نہیں، کیونکہ کسی شے کے ء ہونے اور اس کی مثال پیدا ہونے سے اس شے میں اضافہ نہیں ہوتا مثلاً سواد ایک عرض ہے اب اگر اس کی بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہو تو تجدد امثال کی وجہ سے سواد میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا جسم کا سواد اپنی سابقہ حالت پر ہی رہتا ہے اس میں کوئی تغیر وتبدل واقع نہیں ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ایمان میں کمی وبیشی سے مرادایمان کے ثمرات میں کمی وبیشی ہے

﴿عبارت﴾: وَقِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَتِهٖ وَاِشْرَاقُ نُوْرِهٖ وَضِيَائِهٖ فِي الْقَلْبِ فَاِنَّهٗ يَزِيْدُ بِالْاَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِيْ وَمَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ جُزْءٌ مِّنَ الْاِيْمَانِ فَقَبُوْلُهُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ فَرْعُ مَسْأَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءٌ مِّنَ الْاِيْمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضُعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصْدِيْقَ اٰحَادِ الْاُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا قَالَ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ

﴿ترجمہ﴾: اور کہا گیا ہے مرادایمان کے ثمرہ کا زیادہ ہونا اوراس کے نوراور چمک کا روشن ہونا ہے دل میں اس لئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔اور جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اوراسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونیکی فرع ہے۔اور فرمایا بعض محققین نے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ یہ متفاوت ہوتی ہیقوت اورضعف کے اعتبار سے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ افرادامت کی تصدیق نبی کریم ﷺ کی تصدیق کے مثل نہیں ہےاوراسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تا کہ میرا دل مطمئن ہو جائے۔

﴿تشریح﴾:

وَقِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا تیسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:3 جن نصوص سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہےان سے ایمان کے ثمرات اورنتائج کی زیادتی اورنورایمانی کا دل میں روشن ہونا مراد ہے کیونکہ نیک اعمال کی وجہ سے اس نورانی کیفیت میں اضافہ ہوتا ہےاور معاصی کی وجہ سے کمی ہوتی ہے۔

وَمَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے۔

کہ جن کے ہاں اعمال! ایمان کا جزء ہیں ان کے نزدیک ایمان کمی وبیشی کو قبول کرتا ہے کیونکہ اعمال میں کمی وبیشی روز روشن کی طرح عیاں ہے۔

وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا فائدہ بیان کرنا ہے۔

اعمال میں کمی وبیشی کا مسئلہ اس بات پر متفرع ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں،اگر اعمال کو ایمان کا جزء قرار دیا جائے تو ایمان میں کمی وبیشی ہوسکتی ہے کیونکہ اعمال میں کمی وبیشی ہوتی ہے۔اور اگر اعمال کو ایمان کا جزء نہ قرار دیا جائے تو ایمان زیادتی ونقصان کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہےاور تصدیق میں کمی وبیشی نہیں ہوتی۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف علامہ عضدالدین کا موقف بیان کرنا

ہے،صاحبِ مواقف فرماتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ حقیقتِ تصدیق کمی وبیشی کو قبول نہیں کرتی بلکہ ایمان میں قوۃ وضعف کے تفاوت کے اعتبار سے کمی وبیشی ہوسکتی ہے علامہ عضد الدین علیہ الرحمۃ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ امت کے افراد کی تصدیق آقائے دوجہاں ﷺ کی تصدیق سے کم ہے اور آپ ﷺ کی تصدیق قوت کے اعتبار سے بڑھ کر ہے تو اس سے معلوم کہ تصدیق میں اضافہ ہوسکتا ہے،اور دوسری دلیل یہ ہے کہ احیاء موتیٰ کے بارے میں حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے درخواست کی تو اللہ پاک نے فرمایا اولم تؤمن ؟ تو جواباً ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا **بلٰی ولکن لیطمئن قلبی** کہ مجھے یقین ہے لیکن پھر بھی مردوں کو زندہ کرنا دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ میرا اطمئنان بڑھ جائے اور میری تصدیق یعنی ایمان میں اضافہ ہوجائے اس آیت کریمہ سے بھی یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایمان میں زیادتی ہوسکتی ہے۔

ہم علامہ عضد الدین علیہ الرحمۃ کو جواباً عرض کرتے ہیں کہ اس آیت سے جو زیادتی معلوم ہوتی ہے یہ قوت وضعف اور کیفیت کے اعتبار سے ہے مقدار اور نفسِ ایمان کے اعتبار زیادتی معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ابراہیم علیہ السلام نے نفسِ ایمان زیادتی کے اعتبار سے سوال نہیں کیا تھا نفسِ ایمان تو ان کو حاصل تھا،انبیاء کرام کے ایمان کی مقدار تو ایک ہی حالت پر ہوتی ہے بلکہ ابراہیم علیہ السلام نے کیفیت کے اعتبار سے سوال کیا تھا،اور قوۃ وضعف اور کیفیت کے اعتبار سے ایمان میں اضافہ ہونے میں ہمارا نزاع نہیں ہم تو مقدار اور نفسِ ایمان کے اعتبار سے کہتے ہیں کہ ایمان میں زیادتی اور نقصان نہیں ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ایمان معرفت کا نام نہیں

﴿عبارت﴾: بَقِيَ هٰهُنَا بَحْثٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَاَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰى فَسَادِهٖ لِاَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصْدِيْقِ وَلِاَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِيْنًا وَاِنَّمَا كَانَ يُنْكِرُ عِنَادًا وَاسْتِكْبَارًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ وَاسْتِيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصْدِيْقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِيَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِىْ اِيْمَانًا دُوْنَ الْاَوَّلِ

﴿ترجمہ﴾: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی اور وہ یہ ہے کہ بعض قدریہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب محمد ﷺ کی نبوت کو ایسے پہچانتے تھے جیسے اپنے بیٹوں کو تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے باوجود اور اس لئے کہ کفار میں سے کچھ ایسے تھے جو بالیقین حق کو پہچانتے تھے اور صرف عناد وتکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے فرمان باری تعالیٰ ہے ''**وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم**'' تو ضروری ہے فرق بیان کرنا احکام کی معرفت واستیقان کے درمیان اور احکام کی تصدیق اور اعتقاد کے درمیان تاکہ دوسرے کا

ایمان ہونا صحیح ہو سکے نہ کہ اول کا۔

﴿تشریح﴾:

بَقِیَ هٰهُنَا بَحْثٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے متعلق پانچواں مذہب بیان کرنا ہے۔
پانچواں مذہب قدریہ کا ہے، ان کے ہاں ایمان معرفت کا نام ہے، یعنی اللہ اور اس کے رسول کی معرفت ہونا ہی ایمان ہے۔

وَاَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس مذہب کی تردید کرنی ہے کہ اس مذہب کے بطلان پر ائمہ نے اجماع منعقد کیا ہے۔

لِاَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس مذہب کے بطلان پر دلیل کا بیان کرنا ہے۔
کہ اہل کتاب کو معرفت حاصل تھی، اور وہ حضور ﷺ کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسے وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **وَالَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتَابَ یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا كَانُوْا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ** لیکن پھر بھی وہ کافر تھے، کیونکہ ان کو تصدیق قلبی حاصل نہ تھی، اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب یہود و نصاریٰ کافر نہ ہوتے۔

وَلِاَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس مذہب کے بطلان پر دوسری دلیل کا بیان کرنا ہے۔
کہ کفار میں سے بعض کفار حق کو پہچانتے تھے، لیکن تکبر اور عناد کی وجہ سے اس کا انکار کرتے تھے، جیسے آل فرعون کے متعلق ہے **وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ** کہ انہوں نے تکبر اور عناد کی وجہ سے حق کا انکار کیا پس اس وجہ سے انہیں کافر قرار دیا گیا حالانکہ انہیں معرفت حاصل تھی، لیکن تصدیق قلبی نہ تھی، پس ثابت ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں ورنہ انہیں کافر نہ کہا جاتا۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے۔

فَلَابُدَّ مِنْ بَیَانِ الْفَرْقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معرفت واستیقان اور تصدیق واعتقاد کے درمیان فرق کرنا ہے تاکہ تصدیق واعتقاد کا ایمان ہونا ثابت ہو جائے اور معرفت واستیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تصدیق اور معرفت کے مابین فرق

﴿عبارت﴾: **وَالْمَذْكُوْرُ فِیْ كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ اَنَّ التَّصْدِیْقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلٰی مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبَارِ الْمُخْبِرِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِیٌّ یَثْبُتُ بِاِخْتِیَارِ الْمُصَدِّقِ وَلِذَا یُثَابُ عَلَیْهِ وَیُجْعَلُ رَأْسُ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَاِنَّهَا رُبَمَا یَحْصُلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهٗ عَلٰی جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهٗ مَعْرِفَةُ اَنَّهٗ جِدَارٌ اَوْ حَجَرٌ وَهٰذَا مَا ذَكَرَهٗ بَعْضُ الْمُحَقِّقِیْنَ مِنْ اَنَّ التَّصْدِیْقَ هُوَ اَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِیَارِكَ الصِّدْقَ اِلَی الْمُخْبِرِ حَتّٰی لَوْ وَقَعَ ذٰلِكَ فِی الْقَلْبِ مِنْ غَیْرِ اخْتِیَارٍ لَمْ یَكُنْ تَصْدِیْقًا وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً**

﴿ترجمہ﴾: اور جو بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ تصدیق مراد ہے دل کے اتفاق کرنے سے اس چیز پر

جو مخبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو عبادت کی جڑ قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ معرفت بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسے وہ شخص جس کی نظر کسی جسم پر پڑی تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہوگئی کہ یہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہ وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے یعنی تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے صدق کو مخبر کی جانب منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کہ دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگر چہ معرفت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تصدیق اور معرفت کے مابین فرق بیان کرنا ہے کہ بعض مشائخ نے تصدیق اور معرفت میں یہ فرق کیا ہے کہ مخبر کی خبر سے جو بات معلوم ہو جائے اس پر دل جمانے کا نام تصدیق ہے اور یہ کسبی اور اختیاری امر ہے جو کہ مصدق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے تصدیق چونکہ کسبی ہے اور کسی چیز پر ثواب ملتا ہے اس لئے تصدیق پر بھی ثواب ملتا ہے اور تصدیق کو رأس العبادات قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے کہ وہ غیر اختیار امر ہے بلا کسب و اختیار حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کسی جسم پر اچانک نظر پڑ جائے تو اس جسم کے حجر اور شجر ہونے کا علم بلا اختیار حاصل ہو جائے، الغرض! تصدیق کسبی اور اختیار ہے اور معرفت غیر اختیاری اور غیر کسبی ہے۔

وَهٰذَا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مندرجہ بالا جو فرق بیان کیا گیا ہے یہ بعینہ وہی فرق ہے جس کو بعض محققین مثلاً صاحب توضیح نے بیان کیا ہے، کہ تصدیق اس سے عبارت ہے کہ آپ اپنے اختیار سے مخبر کی طرف صدق کی نسبت کریں یہاں تک کہ اگر آپ کے دل میں بلا اختیار مخبر کے صادق ہونے کا علم حاصل ہو جائے تو اسے تصدیق نہیں کہا جائیگا بلکہ اسے معرفت کہا جائیگا۔ تو محققین علیہم الرحمۃ کا بھی یہی ماحصل ہے کہ تصدیق امر اختیاری ہے اور معرفت امر غیر اختیاری ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تصدیق کے حصول میں صرف معرفت کافی نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُوْنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِاَنَّا اِذْ تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَكْنَا فِيْ اَنَّهَا بِالْاِثْبَاتِ اَوِ النَّفْيِ ثُمَّ اُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْعَانُ وَالْقَبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْاِيْقَاعِ نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُوْنُ بِالْاِخْتِيَارِ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَصَرْفِ النَّظْرِ وَرَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيْفُ بِالْاِيْمَانِ وَكَاَنَّ هٰذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ كَسْبِيًّا اِخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِيْ فِيْ حُصُوْلِ التَّصْدِيْقِ الْمَعْرِفَةُ لِاَنَّهَا قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِ ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعال اختیاریہ میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور ہم نے شک کیا کہ یہ نسبت اثبات کیساتھ ہے یا نفی کیساتھ تو پھر اس نسبت کے ثبوت پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو جو چیز ہم کو حاصل ہوتی ہے تو وہ اس نسبت کا اذعان ہے اور اس کی نسبت کو قبول کر لینا ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور ایقاع کا معنیٰ ہے یہاں اس کیفیت کی تحصیل اختیار سے ہوتی ہے اسباب کے استعمال کرنے میں اور نظر وفکر کو کام میں لانے میں اور موانع کے اٹھانے میں اور اس کے مثل میں اور اس اعتبار سے واقع ہوگا ایمان کا مکلّف بنانا اور گویا کہ یہی مراد ہے اس (تصدیق) کے کسبی اختیاری ہونے کی، اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں اس لئے کہ معرفت کبھی بغیر اس کے حاصل ہو جاتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ تصدیق امر اختیاری ہے یہ درست نہیں بلکہ تصدیق امر غیر اختیاری ہے کیونکہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی ایک ہی چیز ہیں اور تصدیق منطقی علم کی ایک قسم ہے تو تصدیق ایمانی بھی علم کی ہی ایک قسم ہوگی اور علم! کیفیاتِ نفسانیہ میں سے ہے اور کیفیاتِ نفسانیہ غیر اختیاریہ ہوتی ہیں، کیفیاتِ نفسانیہ اختیاریہ میں سے نہیں ہوتیں، لہٰذا تصدیق بھی غیر اختیاری ہوگی۔

لِاَنَّا اِذْ تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تصدیق! کے غیر اختیاری کی دلیل بیان کرنی ہے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کریں اور ہم اس شک میں پڑ جائیں کہ نسبتِ ثبوتیہ ہے یا سلبیہ ہے؟ جیسے ہم عالم اور حادث کے درمیان نسبت کا تصور کریں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت ثبوتی ہے اور عالم! حادث ہے یا نسبت سلبی ہے اور اور عالم غیر حادث ہے اس کے بعد ہم اس نسبت کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں اور ہم مثلاً یوں کہتے ہیں **العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث** تو اس دلیل سے ہمیں اس نسبت کا اذعان، یقین اور قبول حاصل ہو جاتا ہے اور اسی اذعان کو تصدیق، حکم اور ایقاع اور اثبات کہتے ہیں تو اذعان اور تصدیق دلیل سے حاصل ہوتی ہیں اور جو چیز دلیل سے حاصل ہوتی ہے وہ غیر اختیاری ہوتی ہے لہٰذا تصدیق بھی غیر اختیاری ہوگی اگرچہ دلیل کو قائم کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا اختیاری ہے جیسے آنکھ سے دیکھنا غیر اختیاری فعل ہے اور آنکھ کو کھولنا اور حرکت دینا اختیاری امور ہیں۔

نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ الخ: سے غرض شرح علیہ الرحمۃ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ ہمارا یہ قول کہ تصدیق امر اختیاری ہے اس سے ہماری یہ مراد نہیں کہ نفس تصدیق امر اختیاری ہے، نفس تصدیق کو تو ہم بھی غیر اختیاری امر مانتے ہیں بلکہ تصدیق کے اختیاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ تصدیق حاصل کرنے کے اسباب اور طرق! اختیاری اور کسبی ہیں مثلاً مقدمات کو ترتیب دینا، قوتِ عاقلہ کو دلیل کی طرف متوجہ کرنا، اشکال اربعہ میں سے

ہر شکل کی شرائط اور انتاج کا لحاظ رکھنا اور موانع کو دور کرنا یہ سب امور اختیاری ہیں اور تصدیق کو حاصل کرنے کے اسباب ہیں اور یہی وجہ ہے کہ کسبِ ایمان فعل اختیاری ہے اور ہم ایمان کے ساتھ مکلّف ہیں، تصدیق کے حصول میں صرف معرفت کافی نہیں ہے کیونکہ معرفت بغیر کسب واختیار کے حاصل ہوتی ہے الغرض! تصدیق کے اختیاری ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے حصول کے اسباب اختیاری ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کسب واختیار سے حاصل ہونے والی معرفت تصدیق بن جاتی ہے

﴿عبارت﴾: نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِيْنِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْدِيْقًا وَلَا بَأْسَ بِذَالِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَحْصُلُ الْمَعْنٰى الَّذِىْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگَرْوِيْدَنْ وَلَيْسَ الْاِيْمَانُ وَالتَّصْدِيْقُ سِوٰى ذَالِكَ وَحُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الْمُنْكِرِيْنَ مَمْنُوْعٌ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الْحُصُوْلِ فَتَكْفِيْرُهُمْ يَكُوْنُ بِاِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَاِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَالْاِسْتِكْبَارِ وَمَاهُوَ مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ

﴿ترجمہ﴾: ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جو اختیار سے حاصل ہو تصدیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت میں وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان وتصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین ومنکرین ہیں ممنوع ہے اور حصول کی تقدیر پر ان کی تکفیر ان کے زبانی انکار اور ان کے عناد وتکبر پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور یہ چیزیں تکذیب اور نکار کی علامتیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ معرفت اس لئے ایمان نہیں کہ وہ کسبی اور اختیاری نہیں ہے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ جب کسی کو معرفت کسب واختیار سے حاصل ہو جائے تو اس کو مؤمن کہنا چاہیے لہٰذا یہ کہنا مطلقاً درست نہیں کہ معرفت ایمان نہیں،

﴿جواب﴾: جب کسی کو کسب واختیار سے معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو پھر وہ معرفت نہیں رہتی بلکہ تصدیق بن جاتی ہے اور اس کے دل میں ایسی کیفیت حاصل ہو جاتی ہے جسے فارسی میں گرویدن کہا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق بھی اسی کیفیت کا نام ہے۔

وَحُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ایسی کیفیت تو بعض کافروں کو بھی حاصل تھی کہ انہیں مؤمن کہنا چاہیے۔

﴿جواب﴾: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کفار اور معاندین کو ایسی کیفیت حاصل ہو اگر بالفرض تسلیم بھی کر لی جائے کہ کفار کو ایسی کیفیت حاصل ہے تو ان کی تکفیر انکار لسانی اور عناد اور تکبر پر مصر ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ کفر کی علامات میں سے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اسلام اور ایمان مترادف المعنیٰ ہیں

﴿عبارت﴾: وَالْاِیْمَانُ وَالْاِسْلَامُ وَاحِدٌ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ هُوَالْخُضُوْعُ وَالْاِنْقِیَادُ بِمَعْنٰی قُبُوْلِ الْاَحْکَامِ وَالْاِذْعَانِ بِهَا وَذٰلِكَ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ عَلٰی مَامَرَّ وَیُؤَیِّدُهُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فَاَخْرَجْنَامَنْ کَانَ فِیْهَامِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ فَمَاوَجَدْنَافِیْهَاغَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ وَبِالْجُمْلَةِ لَایَصِحُّ فِی الشَّرْعِ اَنْ یُّحْکَمَ عَلٰی اَحَدٍ بِاَنَّهٗ مُؤْمِنٌ وَلَیْسَ بِمُسْلِمٍ اَوْمُسْلِمٌ وَلَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَانَعْنِیْ بِوَحْدَتِهِمَاسِوٰی ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: اور ایمان اور اسلام ایک ہیں اس لئے کہ اسلام وہ خضوع وانقیاد ہے احکام کو قبول اور احکام کے اذعان کے معنیٰ میں ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر گئی اور فرمان باری تعالیٰ ''فاخرجنا'' اس کا مؤید ہے اور حاصل کلام شریعت میں یہ بات صحیح نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگا دیا جائے کہ یہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم اور مومن نہیں ہے اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاِیْمَانُ وَالْاِسْلَامُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں، ان کے مابین نسبتِ تساوی ہے۔

لِاَنَّ الْاِسْلَامَ هُوَالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان اور اسلام کے درمیان وحدت کی دلیل کو بیان کرنا ہے۔ کہ اسلام کا معنیٰ خضوع اور انقیاد ہے، خضوع کا معنیٰ عاجزی کرنا اور انقیاد کا معنیٰ احکام کو قبول کرنا اور مان لینا اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اور تصدیق! عین ایمان ہے۔ لہٰذا ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز کے دو نام ہیں۔

یُؤَیِّدُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان اور اسلام کی وحدت پر دلیل نقلی بیان کرنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان عالیشان ہے کہ فَاَخْرَجْنَامَنْ کَانَ فِیْهَامِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ فَمَاوَجَدْنَافِیْهَاغَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ کہ ''قوم لوط میں جتنے بھی مؤمن تھے سب کو وہاں سے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی مؤمن نہ پایا سوائے ایک مسلم گھرانے کے'' طریقۂ استدلال یہ ہے کہ آیت میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ ہے یعنی من المؤمنین مستثنیٰ منہ ہے اور غیر بیت من المسلمین مستثنیٰ ہے ،استثناء میں اصل استثناء متصل ہے کہ مستثنیٰ! مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو تو یہاں اسی ایک گھرانے کو مؤمنین سے جو کہ مستثنیٰ منہ ہے اور مسلمین سے جو کہ مستثنیٰ ہے تعبیر کیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَایَصِحّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان اور اسلام کی وحدت پر دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔ کہ شریعت میں یہ صحیح نہیں کہ کسی کو یہ کہا جائے کہ وہ مسلم ہے لیکن مؤمن نہیں ہے یا مؤمن ہے لیکن مسلم نہیں، جب یہ بات ہے تو ضروری ہوا کہ جو مسلم ہے وہی مؤمن ہے اور جو مؤمن ہے وہی مسلم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اسلام اور ایمان میں اتحاد اصطلاحی ہے

﴿عبارت﴾: وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّهُمْ اَرَادُوْا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهُ لَايَنْفَكُّ اَحَدُهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ لَاالْاِتِّحَادَ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَتَصْدِيْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْمَا اَخْبَرَ مِنْ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ وَالْاِسْلَامُ هُوَالْاِنْقِيَادُ وَالْخُضُوْعُ لِاُلُوْهِيَّتِهٖ وَذَالَايَتَحَقَّقُ اِلَّا بِقُبُوْلِ الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فَالْاِيْمَانُ لَايَنْفَكُّ عَنِ الْاِسْلَامِ حُكْمًا فَلَايَتَغَايَرَان وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ لَهٗ مَاحُكْمُ مَنْ اٰمَنَ وَلَمْ يُسْلِمْ اَوْاَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَاِنْ اَثْبَتَ لِاَحَدِهِمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْاٰخَرِ فَبِهَا وَاِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بُطْلَانُ قَوْلِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور مشائخ علیہم الرحمۃ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں کے عدم تغایر سے یہ مراد لی ہے ان میں سے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتا مفہوم کے اعتبار سے اتحاد کا ارادہ نہیں کیا ہے جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ کی تصدیق ہے ان احکام کے بارے میں جو اس نے اپنے اوامر اور نواہی کے متعلق خبر دی اور اسلام یہ ہے کہ اس کی الوہیت کے سامنے عاجزی کرنا ہے اور اس کے احکام کو ماننا ہے اور یہ (انقیاد وخضوع) امر اور نہی کو قبول کئے بغیر محقق نہیں ہوگا تو حکم کے اعتبار سے ایمان اسلام سے منفک نہیں ہے لہٰذا ان دونوں میں تغایر نہیں ہے، اور جو ان دونوں کے درمیان تغایر کو ثابت کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو ایمان لایا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لایا اور ایمان نہیں لایا؟ تو وہ اگر ان دونوں میں سے ایک کیلئے ایسا حکم ثابت کردے جو دوسرے کیلئے ثابت نہیں تو ٹھیک ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہو جائیگا۔

﴿تشریح﴾:

وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مشائخ نے جو ان دونوں کے درمیان نسبتِ تساوی بیان کی ہے اس اتحاد سے اتحاد لغوی مراد نہیں کیونکہ لغوی اعتبار سے ایمان اور اسلام کے مفہوم میں تغایر ہے اگر اتحاد لغوی ہوتا تو پھر باعتبار مفہوم تغایر نہ ہوتا بلکہ اتحاد سے مراد اتحاد اصطلاحی ہے یعنی مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں کہ جو مسلم ہے وہ مؤمن ہے اور جو مؤمن ہے وہ مسلم ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے صاحبِ کفایہ کے قول کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے کہ انہوں نے کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اس کی الوہیت کے سامنے انقیاد اور خضوع کا نام اسلام ہے اور یہ خضوع وانقیاد اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کو قبول کئے بغیر حاصل نہ ہوگا اور امر ونہی کی تصدیق ہی ایمان ہے پس معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوتا تو دونوں میں عدم تغایر ہے یعنی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اسی کو تساوی کہتے ہیں تو مصداق کے اعتبار سے اسلام اور ایمان متحد ہیں۔ کہ جو مسلم ہوگا وہ مؤمن ہوگا اور جو مؤمن ہوگا وہ مسلم ہوگا۔

وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو شخص ان دونوں میں تغایر کا قائل

ہے تو اس سے ہم کہیں گے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے اگر وہ ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے نہ ثابت ہو تو اس کا مغایرت کا قول تسلیم کرلیا جائیگا اور اگر وہ ایسا نہیں کرسکتے تو مغایرت کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اسلام شرعی اور ایمان شرعی کے مابین تغایر نہیں ہے

﴿عبارت﴾: فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ تَعَالٰى قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا صَرِيْحٌ فِيْ تَحَقُّقِ الْإِسْلَامِ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ قُلْنَا الْمُرَادُ أَنَّ الْإِسْلَامَ الْمُعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ وَهُوَ فِي الْاٰيَةِ بِمَعْنَى الْاِنْقِيَادِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ انْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْدِيْقٍ فِيْ بَابِ الْإِيْمَانِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فرمان باری تعالیٰ "قالت الاعراب الخ" صریح ہے بغیر ایمان کے اسلام کے متحقق ہونے میں تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائیگا اور وہ (اسلام) آیت میں انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر انقیاد باطن کے یہ باب ایمان میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ تَعَالٰى سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ آپ کا یہ کہنا کہ اسلام! ایمان کے بغیر متحقق نہیں ہوتا یہ درست نہیں، کیونکہ اس آیت قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا میں ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے لہٰذا یہ آیت کریمہ اس امر میں بالکل واضح ہے کہ اسلام! ایمان کے بغیر پایا جاسکتا ہے۔ اور اسلام اور چیز ہے اور ایمان اور چیز ہے لہٰذا آپ کا فلا یتغایران کہنا درست نہیں۔

﴿جواب﴾: ہم نے جو یہ کہا کہ اسلام! ایمان کے بغیر پایا نہیں جاسکتا تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اسلام! شرعی ایمان کے بغیر پایا نہیں جاسکتا، اور آیت میں اسلام سے اسلامِ لغوی یعنی انقیادِ ظاہری مراد ہے اور انقیادِ باطنی کے بغیر انقیادِ ظاہری کو اسلام نہیں کہا جاتا، جس طرح تصدیق قلبی کے بغیر اقرارِ لسانی کو ایمان نہیں کہا جاتا تو آیت میں اعراب کے لئے اسلام لغوی یعنی انقیادِ ظاہری کا اثبات کیا گیا ہے اور ایمان شرعی کی نفی کی گئی ہے لہٰذا یہ آیت کریمہ اسلام لغوی اور ایمان شرعی کے مابین مغایرت پر دال ہے اور اسلام شرعی اور ایمان شرعی کے درمیان مغایرت اس آیت کریمہ سے ثابت نہیں ہو رہی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اقرار بالشہادتین اور اعمال اسلام کی تفسیر نہیں بلکہ اسلام کی علامات اور ثمرات ہیں

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِیْلَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَتُقِیْمَ الصَّلٰوةَ وَتُؤْتِیَ الزَّکٰوةَ وَتَصُوْمُ رَمَضَانَ وَتَحُجُّ الْبَیْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَیْهِ سَبِیْلًا دَلِیْلٌ عَلٰی اَنَّ الْاِسْلَامَ هُوَ الْاَعْمَالُ لَا التَّصْدِیْقُ الْقَلْبِیُّ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ ثَمَرَاتِ الْاِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهٖ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوْا عَلَیْهِ اَتَدْرُوْنَ مَا الْاِیْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَعْلَمُ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَاِقَامُ الصَّلٰوةِ وَاِیْتَاءُ الزَّکٰوةِ وَصِیَامُ رَمَضَانَ وَاَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ وَكَمَا قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْاِیْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْاَذٰی عَنِ الطَّرِیْقِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر یہ کہا جائے کہ آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا فرمان ہے، اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر اس کی طرف راستہ کی طاقت ہو۔ (یہ فرمان نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی۔ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا جو بطریق وفد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے؟ تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایمان کی ستر اور کچھ شاخیں ہیں ان میں سے سب سے اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا اور ان میں سے سب سے ادنیٰ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ قول کہ ''ایمان اور اسلام میں مغایرت نہیں ہے'' درست نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان تغایر ثابت ہے کیونکہ حدیث پاک میں ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ اسلام کیا ہے؟ تو آقائے دوجہاں ﷺ نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال اربعہ سے فرمائی جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) نماز پڑھنا۔ (۲) زکوۃ دینا۔ (۳) ماہ رمضان کے روزے رکھنا۔ (۴) حج کرنا۔ تو گویا اسلام! اقرار با

لشہادتین اور اعمال کا نام ہے جبکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے لہٰذا ان دونوں میں تغایر ثابت ہوا۔

﴿جواب﴾ مذکورہ حدیث پاک میں آقائے دو جہاں ﷺ نے اسلام کی حقیقت نہیں بتلائی، بلکہ اسلام کی علامات اور ثمرات بیان فرمائے ہیں، کہ اقرار بالشہادتین اسلام کی علامت ہے اور اعمال اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں، جیسا کہ دوسری حدیث پاک ہے کہ وفد بنی عبدالقیس آقا علیہ السلام کے پاس آیا تو حضور ﷺ نے ان سے ایمان کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی بہتر جانتے ہیں، تو حضور ﷺ نے ایمان کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال اربعہ (نماز، زکوٰۃ، ماہ رمضان کے روزے، مال غنیمت سے خمس ادا کرنا) کے ساتھ فرمائی، اسی طرح ایک اور حدیث پاک میں ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے زائد شاخیں ہیں ان میں سے اعلیٰ کلمہ شہادت ہے اور ادنیٰ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے تو جس طرح ان دونوں احادیث میں ایمان کی علامات اور ثمرات بیان کرنے مقصود ہیں اسی طرح پہلی حدیث میں اسلام کی حقیقت بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ اسلام کی علامات اور ثمرات مقصود ہیں تو جب اقرار بالشہادتین اور اعمال اسلام کی تفسیر نہیں تو اسلام اور ایمان کے مابین تغایر ثابت نہ ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی اور اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا کہنا

﴿عبارت﴾: وَاِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِیْقُ وَالْاِقْرَارُ صَحَّ لَهٗ اَنْ یَّقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِتَحَقُّقِ الْاِیْمَانِ عَنْهُ وَلَا یَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كُفْرٌ لَا مُحَالَةَ وَاِنْ كَانَ لِلتَّادِیْبِ وَاِحَالَةِ الْاُمُوْرِ اِلٰی مَشِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ لِلشَّكِّ فِی الْعَاقِبَةِ وَالْمَاٰلِ لَا فِی الْاٰنِ وَالْحَالِ اَوْ لِلتَّبَرُّكِ بِذِكْرِ اللّٰهِ اَوْ لِلتَّبَرُّءِ عَنْ تَزْكِیَةِ نَفْسِهٖ وَالْاِعْجَابِ بِحَالِهٖ فَالْاَوْلٰی تَرْكُهٗ لِمَا اَنَّهٗ یُوْهِمُ بِالشَّكِّ وَلِهٰذَا قَالَ لَا یَنْبَغِیْ دُوْنَ اَنْ یَّقُوْلَ لَا یَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ یَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَا مَعْنٰی لِنَفْیِ الْجَوَازِ كَیْفَ وَقَدْ ذَهَبَ اِلَیْهِ كَثِیْرٌ مِّنَ السَّلَفِ حَتَّی الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِیْنَ

﴿ترجمہ﴾: اور جب بندے سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس لئے جائز ہے کہ وہ یوں کہے "انا مومن حقا" اس کے ایمان کے متحقق ہونیکی وجہ سے اور یہ مناسب نہیں کہ وہ یوں کہے میں انشاء اللہ مومن ہوں اس لئے کہ یہ (انشاء اللہ کہنا) اگر شک کیلئے ہے تو یہ یقیناً کفر ہے اور اگر تادیب کے لئے ہو یا اللہ تعالیٰ کی مشیت کی طرف امور کو حوالے کرنے کے لئے ہو یا انجام اور آخرت میں شک ہونے کی وجہ سے ہو یا اللہ تعالیٰ کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کے لئے ہو یا اپنے نفس کے تزکیہ کی براءت حاصل کرنے کیلئے ہو اور خود پسندی کی براءت کیلئے ہو تو افضل اس کا ترک ہی ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم پیدا کرتا ہے اور اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ لا ینبغی فرمایا ہے، لا یجوز نہیں فرمایا اس لئے کہ جب شک کے لئے نہ ہو تو جواز کی نفی کا کوئی معنی نہیں ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے، جبکہ بہت سے سلف یہاں تک کہ صحابہ کرام اور تابعین اس طرف گئے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاِذَاوُجِدَمِنَ الْعَبْدِالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے جو کہ احناف اور شوافع کے مابین مختلف فیہ ہے کہ جب بندے کو تصدیق قلبی اور اقرار باللسان حاصل ہو گیا تو وہ مؤمن ہوا تو کیا اب وہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ اور اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا کہہ سکتا ہے؟

❁ شوافع کہتے ہیں کہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کہنا مستحب ہے اور اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا کہنا مکروہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک تو اس میں اپنی تعریف کا ترک کرنا ہے اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضا ہے اور تیسری بات یہ بات کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں۔ اور چوتھا یہ ہے کہ تمام امور ذات باری تالیٰ کی طرف سپرد کر دینا مناسب ہے۔

✿ احناف کہتے ہیں اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کہنا مناسب نہیں ہے جبکہ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا کہنا مناسب ہے (یہی مذہب مصنف علیہ الرحمۃ کا ہے)، کیونکہ استثناء تمام عقود کو باطل کر دیتا ہے اسی طرح ایمان کو بھی باطل کر دیگا۔

اور حضرت سیدنا عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام کو پایا اور وہ یوں کہتے **نحن المسلمون والمؤمنون**، ایک شخص نے کہا اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ تو اس نے کہا جی ہاں! تو آپ نے فرمایا پھر تم یوں کہو اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا پھر آپ نے یہ آیت کریمہ تلاوت کی **انما المؤمنون الذین امنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا وجاھدوا باموالھم وانفسھم فی سبیل اللہ واولائک ھم الصادقون**

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مؤمن بندے نے اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ شک کی بناء پر کہا تو یہ یقیناً کفر ہوگا لیکن چار وجوہ کی بناء پر یوں کہنا درست ہے لیکن خلاف، اولیٰ ہے۔

1: اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے حوالے کر دینا۔

2: انجام اور مآل میں شک کی وجہ سے نہ کہ فی الحال شک کی وجہ سے کیونکہ خاتمہ کا کسی کو حال معلوم نہیں۔

3: اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے۔

4: اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت ظاہر کرنے کے لئے اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کہنا جائز ہے لیکن لفظ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کو ترک اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایمان کے بارے میں شک کا وہم موجود ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اسی وجہ سے کہ ترک اولیٰ ہے نہ کہ واجب مصنف علیہ الرحمۃ نے **لا یجوز** نہیں کہا ہے بلکہ **لا ینبغی** کہا ہے کیونکہ جب شک کی وجہ سے اِنْ شَاءَ اللّٰہ نہیں کہا تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے بلکہ **ان شاء اللہ** کہنا جائز ہوگا کیونکہ بہت سے صحابہ کرام اور تابعین عظام اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کہنے کے جواز کے قائل ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صاحبِ کفایہ کے قول کی تردید

﴿عبارت﴾: وَلَيْسَ هٰذَا مِثْلَ قَوْلِكَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّ الشَّبَابَ لَيْسَ مِنْ اَفْعَالِهِ الْمُكْتَسَبَةِ وَلَا مِمَّا يُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَآلِ وَلَا مِمَّا يَحْصُلُ بِهِ تَزْكِيَةُ النَّفْسِ وَالْاِعْجَابُ بَلْ مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ الَّذِيْ بِهٖ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ فِيْ نَفْسِهٖ قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ وَحُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِيْ الْمُشَارِ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ اِنَّمَا هُوَ فِيْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: اور نہیں ہے یہ (اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى) تیرے قول ''انا شاب ان شاء الله'' کی مثل، اس لئے کہ جوانی افعالِ کسبیہ میں سے نہیں ہے اور نہ ہی ان چیزوں میں سے ہے کہ جن پر انجام کار بقاء متصور ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ تزکیۂ نفس اور خود پسندی ہو بلکہ یہ تو تیرے قول ''انا زاهد متق ان شاء الله تعالٰی'' کے مثل ہے ۔اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقتِ تصدیق ہے جس کے ذریعہ سے وہ کفر سے خارج ہوتا ہے، لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے اور اس تصدیق کامل کا حصول جو نجات دینے والی ہے، جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان ''اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ الخ'' سے اشارہ ہے۔ یہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

﴿تشریح﴾

وَلَيْسَ هٰذَا مِثْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب کفایہ کی بات کو نقل کر کے اس کی تردید کرنی ہے کہ صاحبِ کفایہ نے اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا اس طرح مہمل اور باطل ہے جیسے اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا مہمل اور باطل ہے گویا کہ ان کے ہاں اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اور اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا دونوں مہمل ہونے میں برابر ہیں، شارح علیہ الرحمۃ یہاں ان کی تین وجوہ سے تردید فرما رہے ہیں کہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ، اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے مثل نہیں ہے لہٰذا مؤمن کو شاب پر قیاس کرنا ہی غلط ہے۔

☆ وہ تین وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: شباب امر کسبی واختیاری نہیں ہے جبکہ ایمان (تصدیق) کسبی واختیاری ہے۔

2: شباب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا بخلاف ایمان کے کہ اس پر بقاء متصور ہے۔

3: شباب اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے انسان خود پسندی میں مبتلاء ہو بخلاف ایمان کے کہ وہ اعمال صالحہ میں سے ہے اس کی وجہ سے انسان خود پسندی میں مبتلاء ہو سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ تینوں وجوہ سے اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ، اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے مثل نہیں ہے بلکہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ، اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے مثل ہے کیونکہ زہد

وتقویٰ امر کسبی واختیاری ہے جس پر آئندہ بھی بقاء متصور ہے اور اس کی وجہ سے انسان خود پسندی میں مبتلاء بھی ہو جاتا ہے، جس طرح زہد وتقویٰ میں استثناء بالاتفاق جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض محققین مثلاً امام الحرمین نے اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے کہنے کے متعلق ایک توجیہ پیش کی ہے اسے بیان کرنا ہے۔

کہ وہ تصدیق جو بندہ کو حاصل ہے یہ تصدیق کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے نکلتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے کیونکہ افرادِ امت کی تصدیق کی بنسبت انبیاء کی تصدیق اقویٰ واشد ہے اور تصدیق کامل کا حصول جو کہ نجات دینے والی ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے، اس تصدیق کامل کی طرف اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ میں اشارہ کیا گیا ہے تو تصدیق کامل منجی کے اعتبار سے اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا جائز ہے اور اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اَنَامُؤْمِنٌ نَاجٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جوازِ استثناء کے متعلق ایک دلیل

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْاَشَاعِرَةِ اَنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ وَبِالْخَاتَمَةِ حَتّٰى اَنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيْدَ مَنْ مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَاِنْ كَانَ طُوْلُ عُمْرِهٖ عَلَى الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ وَالْكَافِرُ الشَّقِيُّ مَنْ مَّاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُمَا وَاِنْ كَانَ طُوْلُ عُمْرِهٖ عَلَى التَّصْدِيْقِ وَالطَّاعَةِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ حَقِّ اِبْلِيْسَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ وَبِقَوْلِهٖ اَلسَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ اَشَارَ اِلٰى اِبْطَالِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقٰى بِاَنْ يَّرْتَدَّ بَعْدَ الْاِيْمَانِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ بِاَنْ يُّؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب کہ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا صحیح ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ ایمان اور کفر میں اور سعادت وشقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ مومن سعید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگر چہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر وعصیان پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگر چہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ ان کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے وكان من الكافرين اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے اس فرمان میں السعيد من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی طرف اپنے اس قول (آئندہ) سے۔ اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نعوذ بالله من ذلك) اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اس طرح کے کفر کے بعد مومن ہو جائے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّانُقِلَ عَنْ بَعْضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جوازِ استثناء کے متعلق ایک دلیل کو بیان کرنا ہے جو کہ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ بعض اشاعرہ نے اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کہنے کواس بناء پر جائز قرار دیا ہے کہ ایمان اور کفر، اسی طرح سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے حتی کہ مؤمن سعید وہ ہوگا جس کا خاتمہ ایمان پر ہو اگر چہ ساری زندگی کفر و عصیاں میں مبتلاء رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جس کا خاتمہ کفر پر ہو اگر چہ اس نے ساری زندگی طاعت وعبادت میں گزاری ہو، اور خاتمہ کے معتبر ہونے کی طرف اس آیت وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ میں اشارہ کیا گیا ہے کہ شیطان بہت بڑا عبادت گزار تھا لیکن اس کا خاتمہ شقاوت پر ہوا، یہی وجہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق کہا کہ وہ کافروں میں سے تھا، اسی طرح خاتمہ کے معتبر ہونے کی طرف اس حدیث پاک میں اشارہ کیا گیا ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ سعید وہ ہے جو کہ ماں کے پیٹ میں سعید ہوا اور شقی وہ ہے جو ماں کے پیٹ میں شقی ہو، یہ حدیث پاک اس امر کی نشاندہی کر رہی ہے کہ کہ جس کے لئے سعادت لکھی گئی ہے اس کا خاتمہ سعادت پر ہوگا اور جس کے لئے شقاوت لکھی گئی ہے اس کا خاتمہ شقاوت پر ہوگا۔

الغرض! معتبر خاتمہ ہے اور خاتمہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے تو خاتمہ کے اعتبار سے انشاء اللہ کہنا درست ہے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنی آنے والی عبارت سے اس قول کے بطلان کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس طرح کہ ان اشاعرہ نے سعادت اور شقاوت کو خاتمہ کے ساتھ خاص کیا ہے اور درمیان میں ایمان اور کفر کو کالعدم مانا ہے تو ان کے قول کے مطابق یہ لازم آتا ہے کہ شقی کفر سے توبہ کرنے کے بعد ایمان میں داخل نہ ہوا اور اس طرح سعید ارتداد کے بعد کفر میں داخل نہ ہو، حالانکہ یہ درست نہیں، کیونکہ سعید شقی بن سکتا ہے وہ اس طرح کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے اور شقی سعید بن سکتا ہے وہ اس طرح کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ایمان کے دو معانی

﴿عبارت﴾: **وَالتَّغَیُّرُ یَکُوْنُ عَلَی السَّعَادَۃِ وَالشَّقَاوَۃِ دُوْنَ الْاِسْعَادِ وَالْاِشْقَاءِ وَھُمَا مِنْ صِفَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی لِمَا اَنَّ الْاِسْعَادَ تَکْوِیْنُ السَّعَادَۃِ وَالْاِشْقَاءَ تَکْوِیْنُ الشَّقَاوَۃِ وَلَا تَغَیُّرَ عَلَی اللّٰہِ وَلَا عَلٰی صِفَاتِہٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْقَدِیْمَ لَا یَکُوْنُ مَحَلًّا لِّلْحَوَادِثِ وَالْحَقُّ اَنَّہٗ لَا خِلَافَ فِی الْمَعْنٰی لِاَنَّہٗ اِنْ اُرِیْدَ بِالْاِیْمَانِ وَالسَّعَادَۃِ مُجَرَّدُ حُصُوْلِ الْمَعْنٰی فَھُوَ حَاصِلٌ فِی الْحَالِ وَاِنْ اُرِیْدَ مَا یَتَرَتَّبُ عَلَیْہِ النَّجَاۃُ وَالثَّمَرَاتُ فَھُوَ فِیْ مَشِیَّۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی لَا قَطْعَ بِحُصُوْلِہٖ فِی الْحَالِ فَمَنْ قَطَعَ بِحُصُوْلِہٖ فِی الْحَالِ اَرَادَ الْاَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ اِلَی الْمَشِیَّۃِ اَرَادَ الثَّانِیَ**

﴿ترجمہ﴾: اور تغیر سعادت وشقاوت کا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء کا اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اس

لئے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اشقاء وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا اور حق بات یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان وسعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے وہ فی الحال جس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس نے حصول کو قطعی جانا تو اس نے اول معنی کا ارادہ کیا ہے اور جس نے مشیت ایزدی کے سپرد کر دیا تو اس نے معنی ثانی کا اعتبار کیا ہے،

﴿تشریح﴾:

وَالتَّغَیُّرُ یَکُوْنُ عَلٰی السَّعَادَۃِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ سعید کبھی شقی ہوتا ہے اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے تو اس سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے۔

﴿جواب﴾: سعادت اور شقاوت بندے کی صفات ہیں ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے، سعادت سے شقاوت کی طرف اور شقاوت سے سعادت کی طرف، اسی طرح طاعت سے عصیان کی طرف اور عصیان سے طاعت کی طرف لیکن اللہ تعالیٰ کی صفات اسعاد بمعنیٰ تکوین سعادت اور اشقاء بمعنیٰ تکوین شقاوت ہے اس تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، اس اسعاد اور اشقاء میں کوئی تغیر نہیں لازم آتا جس طرح کہ بندے کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اماتۃ کا تعلق ہوتا ہے لیکن صفتِ تکوین (خلق) میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

وَالْحَقُّ اَنَّہٗ لَا خِلَافَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ احناف اور شوافع کے درمیان مذکورہ مسئلہ میں اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں ہے وہ اس طرح کہ اگر ایمان اور سعادت سے مراد تصدیق اور اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس سے مراد وہ ہے کہ جس پر آخرت کی نجات اور ثمرات مرتب ہوتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ مشیت پر موقوف ہیں اس کی بندہ کو کچھ خبر نہیں ہے تو ایمان کے دو معنیٰ ہیں (۱) تصدیق واقرار کا فی الحال حصول (۲) وہ چیز جس پر نجات مرتب ہے چنانچہ جس نے **انا مؤمن حقا** کہا تو اس نے بھی درست کہا کیونکہ اس نے پہلا معنیٰ مراد لیا اور جس نے **انا مؤمن ان شاء اللہ** کہا تو اس نے بھی درست کہا کیونکہ اس نے دوسرا معنیٰ مراد لیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نبوت ورسالت کا بیان

﴿عبارت﴾ **وَفِیْ اِرْسَالِ الرُّسُلِ جَمْعُ رَسُوْلٍ عَلٰی فَعُوْلٍ مِنَ الرِّسَالَۃِ وَھِیَ سَفَارَۃُ الْعَبْدِ بَیْنَ اللّٰہِ وَبَیْنَ ذَوِی الْاَلْبَابِ مِنْ خَلِیْقَتِہٖ لِیُزِیْحَ بِھَا عِلَلَھُمْ فِیْمَا قَصُرَتْ عَنْہُ عُقُوْلُھُمْ مِنْ مَّصَالِحِ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَی الرَّسُوْلِ وَالنَّبِیِّ فِیْ صَدْرِ الْکِتَابِ حِکْمَۃٌ اَیْ مَصْلِحَۃٌ وَعَاقِبَۃٌ حَمِیْدَۃٌ**

وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الْاِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَی الْوُجُوْبِ عَلَی اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ بِمَعْنٰی اَنَّ قَضِیَّةَ الْحِکْمَةِ تَقْتَضِیْهِ لِمَا فِیْهِ مِنَ الْحِکَمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَیْسَ بِمُمْتَنِعٍ کَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِیَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْکِنٍ یَسْتَوِیْ طَرَفَاهُ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ بَعْضُ الْمُتَکَلِّمِیْنَ

﴿ترجمہ﴾: اور پیغمبروں کے بھیجنے میں (حکمت) ہے (رسل) رسول کی جمع ہے رسولۃ سے فعول کے وزن پر، رسالۃ سے ہے اور یہ (رسالت) بندہ کی سفارت (پیغام رسائی ہے) اللہ کے درمیان اور اس کی مخلوق میں سے عقلمندوں کے درمیان تا کہ اللہ تعالیٰ اس سفارت کے ذریعہ ان کے امراض کا ازالہ کردے ان باتوں کے سلسلہ میں جن سے ان کی عقلیں قاصر ہیں یعنی دنیا و آخرت کی مصلحتیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لیا ہے (اور ارسال رسل میں) حکمت ہے اور اچھا انجام ہے۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضہ اس کو مقتضی ہے اس وجہ سے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور نہ ممکن ہے جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی جانب بعض متکلمین گئے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَفِیْ اِرْسَالِ الرُّسُلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نبوت و رسالت اور احوال نبوت و رسالت کا بیان کرنا ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ پیغمبروں کو دنیا میں بھیجنے میں حکمت ہے اس پر شارح علیہ الرحمۃ نے متعدد باتیں فرمائیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: رسل! رسول کی جمع ہے اور رسول فعول کے وزن پر ہے اور رسالت سے مشتق ہے۔

2: رسالت! اللہ اور اس کی ذوالعقول مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کی تردید ہوگئی جو کہتے ہیں کہ ہر قسم کی مخلوق میں انبیاء اور رسل آئے ہیں، اور استدلال میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں و ان من امة الا خلافيها نذير، ان کی یہ بات انتہائی غلط اور فاسد و باطل ہے کیونکہ مخلوقات میں تو کتے اور خنزیر بھی ہیں۔ مذکورہ آیت میں امۃ سے مراد گروہ انسانی ہیں اور یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ہے، مالکیہ حضرات نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ ہر جنس حیوان میں نبی آئے تو وہ کافر ہے۔

3: رسالت و سفارت کی غرض اور مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے بندوں کی امراض کا ازالہ ہو اور ان کے شکوک و شبہات کا جہالت کا خاتمہ ہو خواہ وہ امورِ دنیا سے متعلق ہوں یا امورِ آخرت سے متعلق ہوں کیونکہ عقولِ انسانی بذاتِ خود ان امور کے ادراک سے قاصر ہیں۔

4: نبی اور رسول میں کیا فرق ہے جس کا بیان کتاب کے شروع میں ہو چکا۔

وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ارسال رسل کے متعلق مذاہبِ اربعہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل اللہ تعالیٰ کی ذات پرواجب ہے کیونکہ اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے۔

2: ماتریدیہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل واجب تو ہے لیکن ذات باری تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا صدور بمقتضائے حکمت واجب اور ضروری ہے۔

☆ دونوں مذاہب میں فرق یہ ہے کہ اول مذہب مطلق وجوب کا قائل ہے کہ اس کے ترک پر اللہ قادر نہیں جبکہ دوسرے مذہب نے وجوب میں تاویل کی ہے یا یں معنیٰ نہیں کہ وہ اس کے ترک پر قادر نہیں بلکہ بایں معنیٰ کہ عادتِ الٰہیہ ارسال رسل کے متعلق جاری ہے کیونکہ حکمت ومصلحت اس ارسال رسل کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگر چہ اس ارسال کا ترک جائز ہے اور ترکِ ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر بھی ہے۔

3: ارسال رسل ممتنع ہے یہ سمنیہ ور براہمہ کا مذہب ہے ان کے چند دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ہمارے پاس کسی رسول کے رسول ہونے پر کیا دلیل ہے، رہی بات کلام الٰہی کی تو یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ وہ کلام الٰہی نہ ہو بلکہ کسی جن کا کلام ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی ایسی دلیل پیدا فرمادیں جو کلام الٰہی کے کلام الٰہی ہونے پر دال ہو۔

(۲) وحی لانے والے فرشتے کے متعلق دو احتمال ہیں کہ مجسم ہو کر آئیں یا غیر مجسم ہو کر آئیں اگر اول صورت ہو تو حاضرین میں سے ہر ایک کو دکھائی دینا چاہیے لیکن وہ کسی کو بھی نظر نہیں آتے اور صورت یعنی غیر مجسم ہونا یہ ہر ایک کے لئے محال ہے، اور بغیر دیکھے رسول کیسے یقین کرسکتا ہے کہ یہ کلام الٰہی ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ کسی جن کا کلام ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ رؤیت کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور وہ اس پر قادر ہے کہ اپنے رسول پر فرشتۂ وحی منکشف فرمادیں اور دوسروں پر مخفی رکھیں۔

۞ براہمہ! ارسال کو محال تو نہیں کہتے لیکن یہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل کی ضرورت ہی کوئی نہیں کیونکہ جو احکام رسول لائیگا اس کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو عقل کے موافق ہونگے یا عقل کے خلاف ہونگے، بصورتِ انسان خود ہی ان پر عمل کر لیگا، رسول لانے کی ضرورت ہی نہیں تھی، دوسری صورت میں انسان خود ہی ان کو رد کر دیگا اگر چہ رسول ہی کیوں نہ لایا ہو، اس لئے ارسال رسل کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی۔

☆ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کچھ امور ایسے بھی ہیں کہ جن کے حسن وقبح کی معرفت کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ان کا حسن وقبح بتلانے کے لئے ارسال رسل کی ضرورت تھی۔

4: اشاعرہ کہتے ہیں کہ ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل واحسان ہے، بایں معنیٰ کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادۂ الٰہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے جو کام وہ چاہتا ہے بغیر کسی غرض وحکمت کے اور بغیر کسی داعی کے کرتا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے ولا یمکن سے اپنے اشعری ہونے کے باوجود جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر فرمایا ہے

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فوائدِ ارسالِ رسل

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی وُقُوْعِ الْاِرْسَالِ وَفَائِدَتِہٖ وَطَرِیْقِ ثُبُوْتِہٖ وَتَعْیِیْنِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُہٗ فَقَالَ (وَقَدْاَرْسَلَ اللّٰہُ تَعَالٰی رُسُلًا مِّنَ الْبَشَرِ مُبَشِّرِیْنَ) لِاَھْلِ الْاِیْمَانِ وَالطَّاعَۃِ بِالْجَنَّۃِ وَالثَّوَابِ، (وَمُنْذِرِیْنَ) لِاَھْلِ الْکُفْرِوَالْعِصْیَانِ بِالنَّارِوَالْعِقَابِ فَاِنَّ ذَالِکَ مِمَّالَاطَرِیْقَ لِلْعَقْلِ اِلَیْہِ وَاِنْ کَانَ فَبِاَنْظَارٍ دَقِیْقَۃٍ لَایَتَیَسَّرُاِلَّالِوَاحِدٍبَعْدَوَاحِدٍ (وَمُبَیِّنِیْنَ لِلنَّاسِ مَایَحْتَاجُوْنَ اِلَیْہِ مِنْ اُمُوْرِالدُّنْیَا وَالدِّیْنِ) فَاِنَّہٗ تَعَالٰی خَلَقَ الْجَنَّۃَ وَالنَّارَوَاَعَدَّفِیْھِمَاالثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَتَفَاصِیْلُ اَحْوَالِھِمَاوَطَرِیْقُ الْوُصُوْلِ اِلَی الْاَوَّلِ وَالْاِحْتِرَازُعَنِ الثَّانِیْ مِمَّالَایَسْتَقِلُّ بِہِ الْعَقْلُ وَکَذَاخَلَقَ الْاَجْسَامَ النَّافِعَۃَ وَالضَّارَّۃَ وَلَمْ یَجْعَلْ لِلْعُقُوْلِ وَالْحَوَاسِّ الْاِسْتِقْلَالَ بِمَعْرِفَتِھِمَاوَکَذَاجَعَلَ الْقَضَایَامِنْھَامَاھِیَ مُمْکِنَاتٌ لَاطَرِیْقَ اِلَی الْجَزْمِ بِاَحَدِجَانِبَیْھَاوَمِنْھَامَاھِیَ وَاجِبَاتٌ اَوْمُمْتَنِعَاتٌ لَاتَظْھَرُلِلْعَقْلِ اِلَّابَعْدَ نَظْرٍدَائِمٍ وَبَحْثٍ کَامِلٍ لَواشْتَغَلَ الْاِنْسَانُ بِہٖ لَتَعَطَّلَ اَکْثَرُمَصَالِحِہٖ فَکَانَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَرَحْمَتِہٖ اِرْسَالُ الرُّسُلِ لِبَیَانِ ذَالِکَ کَمَاقَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی "وَمَااَرْسَلْنٰکَ اِلَّارَحْمَۃً لِّلْعٰلَمِیْنَ"

﴿ترجمہ﴾: پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی طرف اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی طرف اور بعض ان حضرات کی تعیین کی طرف جنکی رسالت ثابت ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی طرف رسول بھیجے جو اہل ایمان وطاعت کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور کفر ومعصیت والوں کو جہنم اور سزا سے ڈرانیوالے ہیں اس لئے کہ یہ (عقاب وثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر ہو بھی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا کو ہی میسر ہے، اور بیان کرنے والے ہیں لوگوں کیلئے ان چیزوں کو جنکی طرف وہ محتاج ہیں دنیا اور دین کے امور میں سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا فرمایا اور ان دونوں میں ثواب اور عقاب کو پیدا کیا اور ان دونوں کے احوال کی تفاصیل اور اول کی طرف پہنچنے کا طریقہ اور ثانی سے بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں عقل مستقل نہیں ہے اور ایسے ہی اللہ نے اجسام نافعہ اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کیلئے حواس وعقول کو مستقل نہیں بنایا، اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے کچھ قضایا (احکام) بنائے ان میں سے کچھ تو ممکنات ہیں جن کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کے جزم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات یا ممتنعات ہیں جو عقل کیلئے ظاہر نہ ہوں گے مگر نظر دائم اور بحث کامل کے بعد اس طرح کے اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے فضل ورحمت میں سے ہوا اس بات کو بیان کرنے کیلئے پیغمبروں کا بھیجنا ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ہم نے آپ کو تمام عالموں کیلئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اَشَارَاِلٰی وُقُوْعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی آنے والی عبارت کے مقاصد بیان کرنے ہیں۔ کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنی اس عبارت **و قدار سل** سے وقوع رسالت کو بیان کرینگے،

☆ اور **مبشرین و منذرین** سے ارسال رسل کے فائدہ کو بیان کرینگے۔

☆ اور **ایدھم با لمعجزات** سے طریقہ اثباتِ نبوت کو بیان کرینگے۔

☆ اور **اولھم ادم** سے بعض انبیاء علیہم السلام کی رسالت کی تعیین کرینگے۔

وَقَدْاَرْسَلَ اللّٰہُ تَعَالٰی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ارسال رسل کے وقوع اور فوائد بیان کرنے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو انسانوں کے پاس پیغمبر بنا کر بھیجا تا کہ امتوں کو ان سے انس رہے اور وہ اس سے استفادہ کر سکیں، اس لئے بھیجا تا کہ انبیاء اپنی طاعت کرنے والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری سنائیں، اور نا فرمانوں کو دوزخ اور آگ سے ڈرائیں یہ ثواب اور عقاب اور ان کے اسباب کا علم ایسی چیز ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اگر ہوگی بھی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا کو ہی میسر ہوگی باقی لوگ محروم رہینگے اس لئے حکمتِ خداوندی کا تقاضا یہ ہے کہ انبیاء کو بھیجا جائے۔

(وَمُبَیِّنِیْنَ لِلنَّاسِ مَایَحْتَاجُوْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فوائدِ ارسالِ رسل بیان کرنے ہیں۔

کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو اس لئے بھیجا تا کہ وہ لوگوں کو امور دینیہ اور امور دنیویہ بتائیں جس کی طرف لوگ محتاج ہیں، مثلاً جنت اور جہنم کا پیدا کرنا، اور ان دونوں میں ثواب وعقاب کا ہونا اور ان کے احوال کا جاننا یہ ایسے امور ہیں کہ ان تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے اور ان انبیاء کرام نے لوگوں کو اجسام ضارہ اور اجسام نافعہ کے متعلق خبر دی ہے، اور ان اجسام نافعہ اور اجسام ضارہ کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اسی طرح احکام کی تین قسمیں ہیں کچھ وہ ہیں جن کی دونوں طرفیں برابر ہیں یہ از قبیل مباح ہیں۔ اور کچھ واجب ہیں اور کچھ ممتنعات میں سے ہیں ان احکام تک رسائی کے لئے نظر دائم اور بحث کامل کی طرف احتیاجی کی ضرورت پیش آتی ہے تو اگر انسان ان احکام کے معلوم کرنے میں لگ جائے تو اس کی بہت سی مصلحتیں فوت ہو جائیں گی، پس اللہ تعالیٰ نے انسانوں پر فضل وکرم فرماتے ہوئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا تا کہ وہ ان احکام کو بیان فرمائیں، اور انبیاء کی بعثت انسانوں پر اللہ کی خاص رحمت ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے **وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ**

﴿فائدہ﴾: اجسام ضارہ اور اجسام نافعہ سے مراد وہ جڑی بوٹیاں ہیں جن سے دوائیاں بنائی جاتی ہیں، ان دوائیوں کے بارے میں تاجدار کائنات ﷺ نے خبر دی ہے کیونکہ علم طب کی معرفت وحی کے ذریعے ہوئی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اثباتِ نبوت کا طریقہ

﴿عبارت﴾: (وَاَیَّدَهُمْ) اَیِ الْاَنْبِیَاءَ (بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ) جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِیَ اَمْرٌ یَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلٰی یَدِ مُدَّعِی النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّی الْمُنْکِرِیْنَ عَلٰی وَجْهٍ یُعْجِزُ الْمُنْکِرِیْنَ عَنِ الْاِتْیَانِ بِمِثْلِهٖ وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ لَوْلَا التَّاْیِیْدُ بِالْمُعْجِزَةِ لِمَا وَجَبَ قُبُوْلُ قَوْلِهٖ وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِیْ دَعْوَی الرِّسَالَةِ عَنِ الْکَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ یَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهٖ بِطَرِیْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی یَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِیْبَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ وَاِنْ کَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْکِنًا فِیْ نَفْسِهٖ وَذَالِكَ کَمَا ادَّعٰی اَحَدٌ بِمَحْضَرٍ مِّنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهٗ رَسُوْلُ هٰذَا الْمَلِكِ اِلَیْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ کُنْتَ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَقُمْ مِنْ مَکَانِكَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ یَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضُرُوْرِیٌّ عَادِیٌّ بِصِدْقِهٖ فِیْ مَقَالَتِهٖ وَاِنْ کَانَ الْکِذْبُ مُمْکِنًا فِیْ نَفْسِهٖ فَاِنَّ الْاِمْکَانَ الذَّاتِیَّ بِمَعْنَی التَّجْوِیْزِ الْعَقْلِیِّ لَا یُنَافِیْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِیِّ کَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ لَمْ یَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْکَانِهٖ فِیْ نَفْسِهٖ فَکَذَا هٰهُنَا یَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهٖ بِمُوْجَبِ الْعَادَةِ لِاَنَّهَا اَحَدُ طَرِیْقِ الْعِلْمِ کَالْحِسِّ وَلَا یَقْدَحُ فِیْ ذَالِكَ اِمْکَانُ کَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مِنْ غَیْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ کَوْنِهَا لَا لِغَرْضِ التَّصْدِیْقِ اَوْ کَوْنِهَا لِتَصْدِیْقِ الْکَاذِبِ اِلٰی غَیْرِ ذَالِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ کَمَا لَا یَقْدَحُ فِی الْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ الْحِسِّیِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ اِمْکَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ لَوْ قُدِّرَ عَدَمُهَا لَمْ یَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: اور ان انبیاء کی تائید فرمائی ان معجزات کے ذریعہ جو عادات کو توڑنے والے ہیں۔ (معجزات) معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسی چیز ہے جو خلافِ عادت مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے منکرین کے چیلنج کے وقت اس طریقہ پر کہ جو منکرین کو اس کی مثل کے لانے سے عاجز کردیتا ہے۔ اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر تائید بالمعجزہ نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٔ رسالت میں صادق کاذب سے جدا نہ ہوتا۔ اور معجزہ کے ظاہر ہونے کے وقت نبی کے صدق کا یقین حاصل ہو جاتا ہے عادت کے جاری ہونے کے طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا علم پیدا فرمادیتے ہیں اگرچہ علم کا پیدا نہ کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرے کہ میں تمہاری طرف اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف کیجئے اور آپ اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیے بادشاہ نے ایسا ہی کردیا تو جماعت کو اس کی بات کی سچائی کا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ فی نفسہ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی جو تجویزِ عقلی کے معنی میں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا ہمارا جاننا اس بات کو کہ احد پہاڑ سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے باجود۔ پس ایسے ہی یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کے علم کا صدق کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے بمقتضائے عادت، اس لئے کہ عادت علم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے مثل حواس

کے اوراس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونیکا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کیلئے ہونے کا امکان اوراس کے علاوہ دوسرے احتمالات کچھ خلل انداز نہ ہوں گے جیسے آگ کی عدم حرارت فرض کرلی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

﴿تشریح﴾:

(وَاَيَّدَهُمْ) اَيِ الْاَنْبِيَاءَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اثباتِ نبوت کا طریقہ بیان کرنا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت کس طرح ثابت ہوتی ہے؟ تو مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ انبیاء کرام کی نبوت پر دلالت کرنے والی چیزیں ان کے معجزات ہیں کیونکہ معجزہ کا ظہور نبی سے ہوتا غیر نبی سے نہیں ہوتا۔

وَهِيَ اَمْرٌ يَظْهَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معجزہ کی تعریف کرنی ہے، کہ معجزہ اس امر کو کہا جاتا ہے جو کہ خلاف عادۃ مدعیٔ نبوت سے صادر ہو۔ اوراس کے ذریعے منکرین نبوت کو ایسے طریقے پر چیلنج کیا جاتا ہے کہ وہ اس کی مثل نہ لاسکے اور ان کا عجز ظاہر ہو جائے جیسا کہ قرآن آقائے دوجہاں ﷺ کا سب سے بڑا معجزہ ہے کہ جس نے مشرکین مکہ اور تمام اہل عرب کو عاجز وساکت کردیا۔

وَذَالِكَ كَمَاادَّعٰى اَحَدٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امکانِ ذاتی اور علم قطعی کے درمیان عدم منافات پر دو مثالیں بطورِ وضاحت کے پیش کرنی ہیں کہ اگر کوئی شخص لوگوں کے سامنے یہ دعویٰ کرے کہ میں بادشاہ کا قاصد ہوں، لوگ اس سے اس بات پر دلیل طلب کریں تو یہ شخص اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے بادشاہ سے کہے کہ آپ اپنی جگہ سے تین بار اٹھ جائیں تاکہ لوگوں کو میری سچائی کا علم ہو جائے تو یہ بادشاہ تین دفعہ اپنی جگہ سے اٹھ کر کھڑا ہو تو ظاہر بات ہے کہ لوگوں کو اس شخص کے سچا ہونے کا یقین ہو جائیگا۔ اگرچہ اس شخص کے جھوٹے ہونے کا بھی امکان ہے کیونکہ ہوسکتا ہے بادشاہ کسی اور غرض کی وجہ سے کھڑا ہوا ہو مثلاً بادشاہ اس لئے کھڑا ہوا ہو کہ یہ شخص میری رعایا میں سے ایک فرد ہے اور میرے کھڑے ہونے سے اس کا دل خوش ہو جائیگا لیکن یہ امکانِ ذاتی ! اس کے علم قطعی کے مخالف نہیں ہے، اسی طرح ظہورِ معجزہ کے بعد علم قطعی کا حاصل ہونا ضروری ہے اگرچہ علم کا حاصل نہ ہونا ممکن ہے لیکن امکان ! علم قطعی کے مخالف ومنافی نہیں ہے۔

كَعِلْمِنَابِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری مثال بیان کرنی ہے کہ احد کے پہاڑ کا سونا نہ بننا ہم کو قطعی طور پر معلوم ہے لیکن اس کے باوجود یہ احتمال ہے کہ احد پہاڑ سونا بن جائے تو اسی طرح ظہورِ معجزہ کے بعد علم قطعی کا حاصل ہونا یقینی ہے اگرچہ علم کا حاصل نہ ہونا ممکن ہے لیکن یہ امکان علم قطعی کے مخالف نہیں ہے۔

فَكَذَاهٰهُنَايَحْصُلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی علت بیان کرنی ہے کہ معجزہ کے ظاہر ہونے کے بعد علم یقینی کیوں حاصل ہوتا ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ظہورِ معجزہ طرقِ علم میں سے ایک طریقہ ہے جیسے حواس ! علم کے طریقے ہیں اور حواس سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے اسی طرح معجزہ کے ظاہر ہونے کے بعد علم قطعی کا حصول ! علم عادی۔ علم قطعی حاصل نہ ہونے کے بھی احتمالات ہیں، لیکن یہ احتمالات علم قطعی کے منافی نہیں ہیں جس طرح ہم کو حس کے ذریعے یہ علم

قطعی حاصل ہے کہ آگ گرم ہے اگرچہ آگ کا گرم نہ ہونا ممکن ہے لیکن یہ ٹھنڈے ہونے کا امکان اس کی حرارت کے منافی نہیں ہے اسی طرح ظہورِ معجزہ کے بعد علم قطعی حاصل ہوتا ہے اور عدمِ حصول علم کا امکان اس علمِ قطعی کے منافی نہیں ہے۔

☆☆☆ ☆☆☆.... ☆☆☆......☆☆☆

بعض انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا اثبات

﴿عبارت﴾: (وَاَوَّلُ الْاَنْبِیَاءِ اٰدَمُ وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَیْهِمَا السَّلَامُ) اَمَّا نُبُوَّةُ اٰدَمَ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَبِالْکِتَابِ الدَّالِّ عَلٰی اَنَّهٗ قَدْ اُمِرَ وَنُهِیَ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَمْ یَکُنْ فِیْ زَمَنِهٖ نَبِیٌّ اٰخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْیِ لَا غَیْرَ وَکَذَا السُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ فَاِنْکَارُ نُبُوَّتِهٖ عَلٰی مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ یَکُوْنُ کُفْرًا وَاَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَلِاَنَّهٗ اِدَّعَی النُّبُوَّةَ وَاَظْهَرَ الْمُعْجِزَةَ اَمَّا دَعْوَی النُّبُوَّةِ فَقَدْ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَاَمَّا اِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ فَلِوَجْهَیْنِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ اَظْهَرَ کَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَتَحَدّٰی بِهِ الْبُلَغَاءَ مَعَ کَمَالِ بَلَاغَتِهِمْ فَعَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهٖ بِاَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِنْهُ مَعَ تَهَالُکِهِمْ عَلٰی ذٰلِکَ حَتّٰی خَاطَرُوْا بِمُهَجِهِمْ وَاَعْرَضُوْا عَنِ الْمُعَارَضَةِ بِالْحُرُوْفِ اِلَی الْمُقَارَعَةِ بِالسُّیُوْفِ وَلَمْ یُنْقَلْ عَنْ اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِیِ الْاِتْیَانُ بِشَیْءٍ مِّمَّا یُدَانِیْهِ فَدَلَّ ذٰلِکَ قَطْعًا عَلٰی اَنَّهٗ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَعُلِمَ بِهٖ صِدْقُ دَعْوَی النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ عِلْمًا عَادِیًّا لَا یُقْدَحُ فِیْهِ شَیْءٌ مِّنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِیَّةِ عَلٰی مَا هُوَ شَانُ سَائِرِ الْعُلُوْمِ الْعَادِیَّةِ وَثَانِیْهِمَا اَنَّهٗ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْاُمُوْرِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَکُ مِنْهُ اَعْنِیْ ظُهُوْرَ الْمُعْجِزَةِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَاِنْ کَانَتْ تَفَاصِیْلُهَا اٰحَادًا کَشُجَاعَةِ عَلِیٍّ وَجُوْدِ حَاتِمٍ وَهِیَ مَذْکُوْرَةٌ فِیْ کُتُبِ السِّیَرِ

﴿ترجمہ﴾: اور انبیاء میں سے سب سے پہلے آدم علیہ السلام اور سب سے آخری حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہیں بہر حال آدم علیہ السلام کی نبوت تو اس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور منع کیا گیا اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ سے ہے نہ کے غیر کے اور ایسے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو انکی نبوت کا انکار اس طریقے پر جو بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہے اور بہر حال محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی نبوت اسلئے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تو وہ تواتر سے جان گیا ہے اور بہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ آقائے دو جہان ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ بلغاء کو چیلنج دیدیا ان کی کمال بلاغت کے باوجود تو وہ ایک چھوٹی سورت کیساتھ معارضہ کرنے سے عاجز رہ گئے اس پر ان کے حریص ہونے کے باوجود یہاں تک کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا اور حروف سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلواروں کیساتھ مقابلہ پر آ گئے۔ اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اسباب کے پورے ہونے کے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو قرآن کے مماثل ہو تو یہ یقینی طور پر اس بات پر دال ہے کہ

قرآن! اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اسی سے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے دعویٰ کا صدق معلوم ہوگیا ایسے علم عادی کیساتھ جس میں احتمالاتِ عقلیہ میں سے کچھ بھی مخل نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کی یہی پہچان ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ سے ایسے امور جو خارق عادت ہیں اتنے منقول ہیں کہ ان کا یعنی ظہور معجزہ کا قدر مشترک حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات خبر آحاد ہیں جیسے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتبِ سیر میں مذکور ہیں۔

﴿تشریح﴾:

(وَاَوَّلُ الْاَنْبِيَاءِ اٰدَمُ وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ بعض انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا اثبات کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعثت کے اعتبار سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام ہیں اور آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ ہیں۔

اَمَّا نُبُوَّةُ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیل پیش کرنی ہیں۔

1: قرآن مجید میں سیدنا آدم علیہ السلام کو بعض امور کا حکم بھی ہے اور بعض امور سے روکا بھی گیا ہے، اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ سیدنا آدم علیہ السلام کے زمانہ پاک میں اور بھی کوئی نبی نہیں تھا کہ جس کے ذریعے آپ کو امر و نہی ہوتا لہٰذا ثابت ہوا کہ آپ کو وحی ہوئی تھی اور یہ (وحی ہونا) نبی ہونے کی علامت ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر وحی نبی ہونے کی علامت ہے تو پھر یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی ہوئی تھی کہ اَنِ اقْذِفِيْهِ فِي التَّابُوْتِ کہ انہیں (حضرت موسیٰ کو ایک صندوق میں ڈال کر دریا میں بہادیں)، حضرت سیدہ مریم کو بھی ہوئی تھی جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَهُزِّيْ اِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ حالانکہ کوئی بھی عورت نبی نہیں۔

﴿جواب﴾: مذکورہ اعتراض کے متعدد جوابات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: وہ وحی جو نبوت کو مستلزم ہے وہ ہے جو حالتِ بیداری میں مرتکب کلام کی صورت ہو جبکہ ام موسیٰ اور ام عیسیٰ علیہما السلام کو جو حی ہوئی تھی ہو سکتا ہے کہ وہ القاء فی القلب ہو یا حالتِ نوم میں ہو۔

2: وہ وحی جو نبوت کو مستلزم ہے وہ ہے جو تبلیغ کے لئے ہو جبکہ جبکہ ام موسیٰ اور ام عیسیٰ علیہما السلام کو جو حی ہوئی تھی وہ تبلیغ کے لئے نہیں ہوئی تھی۔

3: حدیث پاک میں ہے کہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آقائے دو جہاں ﷺ سے پوچھا کہ کیا حضرت آدم علیہ السلام نبی تھے؟ تو جواباً تاجدارِ کائنات ﷺ نے فرمایا کہ ہاں آدم علیہ السلام صاحب کلام نبی تھے۔

وَاَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آقائے دو جہاں ﷺ کی نبوت پر دلیل پیش کرنی ہے۔

آپ کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نبوت کا دعویٰ فرمایا (یہ دلیل کا صغریٰ ہے)، اور یہ دعویٰ فرمانا تواتر سے ثابت ہے اور دلیل نبوت پیش فرمائی (یہ کبریٰ ہے) اور جو دعویٰ نبوت کرے اور اس پر دلیل نبوت بھی پیش کرے تو وہ نبی ہوتا

ہے پس آپ ﷺ کی نبوت ثابت ہوگئی۔

☆ کبریٰ پر شارح علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

1: آپ ﷺ نے کلام الٰہی وبطورِ معجزہ لوگوں کے سامنے پیش کیا اور لوگوں کو چیلنج کیا کہ تم قرآن کی ایک سورۃ کی ہی مثل لے آؤ، وہ اپنی فصاحت وبلاغت کے باوجود قرآن کی ایک چھوٹی سورت کی مثل بھی نہ لا سکے اور کلام اور حروف سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلواروں کے ساتھ مقابلہ کرنے پہ اتر آئے تو یہ ان لوگوں کا عاجز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن آقائے دوجہاں ﷺ کا معجزہ ہے جسے آپ نے ظاہر فرمایا ہے۔

2: آپ ﷺ سے اس قدر امور خارقہ للعادت صادر ہوئے ہیں کہ جن کا قدرِ مشترک حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے اگر چہ ان کی تفاصیل یعنی جزئی واقعات خبر آحاد کے درجے میں ہیں جیسے پتھروں کا آپ ﷺ کو سلام کرنا، جانوروں کا آپ ﷺ کو شکایات کرنا ،آپ ﷺ کی انگشت سے پانی جاری ہو جانا اور 1500 صحابہ کرام کا اس سے سیراب ہو جانا بہر حال یہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں مگر قدرِ مشترک حد تواتر کو پہنچے ہوئے ہیں جیسے سیدنا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے لیکن ہر واقعہ کا دلیل شجاعت ہونا اور دلیل سخاوت ہونا حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اثباتِ نبوتِ محمدی پر امام غزالی وامام رازی کے دلائل

﴿عبارت﴾ وَقَدْ يُسْتَدِلُّ اَرْبَابُ الْبَصَائِرِ عَلٰى نُبُوَّتِهٖ بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا مَاتَوَاتَرَ مِنْ اَحْوَالِهٖ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالَ الدَّعْوَةِ وَبَعْدَ تَمَامِهَا وَاَخْلَاقِهِ الْعَظِيْمَةِ وَاَحْكَامِهِ الْحِكْمِيَّةِ وَاِقْدَامِهٖ حَيْثُ تَحَجَّمَ الْاَبْطَالُ وَوُثُوْقِهٖ بِعِصْمَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ وَثُبَاتِهٖ عَلٰى حَالِهٖ لَدَى الْاَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ اَعْدَاؤُهٗ مَعَ شِدَّةِ عَدَاوَتِهِمْ وَحِرْصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيْهِ مَطْعَنًا وَلَا اِلَى الْقَدْحِ فِيْهِ سَبِيْلًا فَاِنَّ الْعَقْلَ يَجْزِمُ بِامْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فِيْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَاَنْ يَّجْمَعَ اللّٰهُ تَعَالٰى هٰذِهِ الْكَمَالَاتِ فِيْ حَقِّ مَنْ يَّعْلَمُ اَنَّهٗ يَفْتَرِىْ عَلَيْهِ ثُمَّ يُمْهِلُهٗ ثَلٰثًا وَعِشْرِيْنَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِيْنَهٗ عَلٰى سَائِرِ الْاَدْيَانِ وَيَنْصُرُهٗ عَلٰى اَعْدَائِهٖ وَيُحْيِىْ آثَارَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَثَانِيْهِمَا اَنَّهٗ اِدَّعٰى ذٰلِكَ الْاَمْرَ الْعَظِيْمَ بَيْنَ اَظْهُرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حِكْمَةَ مَعَهُمْ وَبَيَّنَ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُمُ الْاَحْكَامَ وَالشَّرَائِعَ وَاَتَمَّ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ وَاَكْمَلَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فِى الْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَنَوَّرَ الْعَالَمَ بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَاَظْهَرَ اللّٰهُ دِيْنَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ كَمَا وَعَدَهٗ وَلَا مَعْنٰى لِلنُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ سِوٰى ذٰلِكَ وَاِذَا ثَبَتَتْ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهٗ وَكَلَامُ اللّٰهِ الْمُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلٰى اَنَّهٗ خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ اَنَّهٗ مَبْعُوْثٌ اِلٰى كَافَّةِ النَّاسِ بَلْ اِلَى الْجِنِّ وَالْاِنْسِ ثَبَتَ اَنَّهٗ اٰخِرُ الْاَنْبِيَاءِ وَاَنَّ نُبُوَّتَهٗ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ

النَّصَارٰی

﴿ترجمہ﴾: اور بصیرت والوں نے آپ ﷺ کی نبوت پر دوطرح سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک تو وہ آپ ﷺ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور پر حکمت پر مبنی احکام اور آپ ﷺ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پہلوان پیچھے ہٹ جائیں اور آپ ﷺ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے حال پر خطرات کے وقت اس طریقہ پر کہ آپ ﷺ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود اور آپ کو مطعون کرنے پر حریص ہونے کے باوجود کوئی طعن کی جگہ نہیں پاتے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تو عقل یقین کرتی ہے ان امور کے امتناع کا غیر انبیاء میں اور (اس بات کے امتناع کا) کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کر دے جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو مہلت دے 23 سال کی اور اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زندہ رکھے ان کے مرنے کے بعد قیامت تک اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انھوں نے اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت تھی اور ان کیلئے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ و عملیہ سے مزین کر دیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت و رسالت کے اس کے علاوہ اور کوئی معنی نہیں ہیں اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا کلام وہ کلام ہے جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اس بات پر دال ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ ﷺ کی نبوت عرب ہی کیساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُسْتَدِلُّ أَرْبَابَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آپ ﷺ کی نبوت اثبات پر دلیلیں پیش کرنی ہیں جن میں سے پہلی دلیل منجانب امام غزالی علیہ الرحمۃ ہے اور دوسری دلیل منجانب امام رازی علیہ الرحمۃ ہے۔

امام غزالی علیہ الرحمۃ کی دلیل

آپ ﷺ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت و تبلیغ کے مکمل ہونے کے بعد اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ آپ اللہ کے نبی ہیں، اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور پر حکمت پر مبنی احکام اور آپ ﷺ کا ایسے مقامات پر بلاخوف وخطر آگے بڑھ جانا جہاں بڑے بڑے پہلوان بھی پیچھے ہٹ جائیں اور آپ ﷺ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر اس قدر زیادہ کہ 313 لیکر 1000 سے بھی زائد کے مقابلے میں آجانا، اور آپ کی ثابت قدمی، خطرات کے

وقت اس طریقہ پر کہ آپ ﷺ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود پیچھے ہٹنے پر مجبور ہو جاتے ، اور آپ ﷺ آپ کو مطعون کرنے پر حریص ہونے کے باوجود بھی کوئی طعن کرنے کی کوئی بات نہیں پا سکتے تھے، اور آپ ﷺ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تھے الغرض ان تمام صفات کا غیر نبی میں ہونا ممتنع ومحال ہے اور اسی طرح عقل اس بات کو ممتنع سمجھتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات کسی غیر نبی میں جمع فرمادیں، جس کے بارے میں اللہ کو یہ بھی علم ہو کہ یہ مجھ پر بہتان باندھے گا اور اس کے باوجود اس کو 23 سال کی مہلت بھی عطا فرمادے اور اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب بھی فرمادے اور اس کی اس کے دشموں پر مدد بھی فرمائے اور ان کے آثار وقوال کو قیامت تک زندہ بھی رکھے، یہ تمام باتیں غیر نبی کے لئے نہیں ہوسکتی تھیں، یہ حضور ﷺ کے لئے ہوئی ہیں، کیونکہ حضور ﷺ نبی تھے۔

وَثَانِيهِمَا اَنَّهُ اِدَّعٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نبوتِ محمدی کے اثبات پر دوسری دلیل جو منجانب امام رازی ہے اسے بیان کرنا ہے۔

امام رازی علیہ الرحمۃ کی دلیل

کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے نبوت کا دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت تھی، یہ لوگ علم اور عمل دونوں سے معرا ومجرد تھے، جہالت در جہالت میں مبتلاء تھے، حتیٰ کہ اپنی بیٹیوں کو زندہ درگور کردیا کرتے تھے، کوئی بھی بادشاہ انہیں رعایا بنانے پر تیار نہیں تھا، لیکن آقائے دو جہاں ﷺ ان کیلئے کتاب وحکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ وعملیہ سے مزین وآراستہ کردیا اور پورے عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور وروشن کردیا، حتیٰ کہ آپ کا دین! تمام ادیان پر غالب ہو گیا اور وہ لوگ فرش سے عرش تک جا پہنچے، یہ دلیل ہے کہ آپ اللہ کے سچے نبی ہیں۔

وَاِذَا ثَبَتَ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مسئلہ ختم نبوت کو ثابت کرنا ہے۔

کہ جب اس قدر دلائل سے آپ کی نبوت ثابت ہوگئی تو یہ بات بھی جان لینی چاہیے کہ آپ خاتم النبیین ہیں یعنی تمام انبیاء میں سے آخری نبی ہیں، آپ کی ختم نبوت پر متعدد آیات اور 150 سے بھی زائد احادیث دال ہیں۔

۞ اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے حتیٰ کہ جنات کی طرف بھی آپ ﷺ مبعوث ہوئے ہیں اور آپ ﷺ کی نبوت عرب ہی کیساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حضور ﷺ کی ختم نبوت اور انبیاء کرام کی تعداد

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ نُزُوْلُ عِيْسٰى بَعْدَهٗ قُلْنَا نَعَمْ لٰكِنَّهٗ يُتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَنَّ شَرِيْعَتَهٗ قَدْ نُسِخَتْ فَلَا يَكُوْنُ اِلَيْهِ وَحْيٌ وَنَصْبُ الْاَحْكَامِ بَلْ يَكُوْنُ خَلِيْفَةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الْاَصَحُّ اَنَّهٗ يُصَلِّيْ بِالنَّاسِ وَيَؤُمُّهُمْ وَيَقْتَدِيْ بِهِ الْمَهْدِيْ لِاَنَّهٗ اَفْضَلُ فَاِمَامَتُهٗ اَوْلٰى وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِيْ بَعْضِ الْاَحَادِيْثِ عَلٰى مَارُوِيَ اَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْاَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِأَةُ اَلْفٍ وَاَرْبَعَةٌ وَّعِشْرُوْنَ اَلْفًا وَفِيْ رِوَايَةٍ مِائَتَا اَلْفٍ وَاَرْبَعٌ وَّعِشْرُوْنَ اَلْفًا وَالْاَوْلٰى اَنْ لَايُقْتَصَرَ عَلٰى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَلَايُؤْمَنُ فِيْ ذِكْرِ الْعَدَدِ اَنْ يَّدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ اِنْ ذُكِرَ عَدَدٌ اَكْثَرُ مِنْ عَدَدِهِمْ اَوْيَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ اِنْ ذُكِرَ اَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِيْ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اِشْتِمَالِهٖ عَلٰى جَمِيْعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ لَايُفِيْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَلَاعِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِيْ بَابِ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ خُصُوْصًا اِذَا اشْتَمَلَ عَلٰى اِخْتِلَافِ رِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوْجَبِهٖ مِمَّا يُفْضِيْ اِلٰى مُخَالَفَةِ الْوَاقِعِ وَهُوَ عَدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ اَوْغَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اِسْمَ الْعَدَدِ اِسْمٌ خَاصٌّ فِيْ مَدْلُوْلِهٖ لَايَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے ہم کہیں گے کہ ہاں مگر وہ محمد ﷺ کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے تو نہ تو ان کے پاس کوئی وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد ﷺ کے خلیفہ ہوں گے پھر اصح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے۔ ان کی امامت کرینگے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتداء کرینگے۔ اس لئے کے وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہوگی۔ اور تحقیق بعض احادیث میں انبیاء کرام علیہم السلام کی تعداد کا بیان ہونا مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو بیان نہیں کیا ہے اور عدد ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی ہے یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی یعنی خبر واحد اصول فقہ میں کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں۔ خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضٰی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء علیہم السلام سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ قول کہ حضور ﷺ آخری نبی ہیں درست نہیں کیونکہ حدیث پاک میں ہے کہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کا

قربِ قیامت نزول ہوگا۔

﴿جواب﴾: آپ ﷺ کے آخری نبی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی اور نبی پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی کسی کو نبوت و رسالت دی جائیگی، حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام تو پہلے سے نبی ورسول ہیں وہ اسی سابقہ نبوت و رسالت پر فائز رہتے ہوئے آخری زمانہ میں تشریف لائینگے، الغرض! حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد آپ ﷺ کی ختم نبوت کے منافی نہیں ہے۔

۞ آحادیث میں ہے کہ سیدنا امام مہدی علیہ السلام امامت کروائیں گے اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتداء میں نماز پڑھیں گے، لیکن شارح علیہ الرحمۃ نے حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی امامت کو اصح قرار دیا ہے اور اس پر یہ دلیل عقلی پیش کی ہے کہ وہ امام مہدی سے افضل ہیں حالانکہ ایسے مقامات پر دلیل نقلی ہونی چاہیے، تاہم تطبیق ممکن ہے کہ جب عیسیٰ علیہ السلام اتریں اس وقت جماعت حضرت امام محمد مہدی علیہ السلام فرمائینگے، لیکن اس کے بعد وقتاً فوقتاً سیدنا عیسیٰ علیہ السلام جماعت کروایا کریں گے۔ آپ شادی بھی فرمائیں گے، آپ کی اولاد بھی ہوگی، 45 سال دنیا میں رہیں گے۔ پھر آپ کا وصال ہوگا اور آپ کا مزار آقائے دوجہاں ﷺ کے مزارِ اقدس کے پاس گنبد خضرا کے نیچے بنے گا۔

وَقَدْ رُوِیَ بَیَانُ عَدَدِھِمْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ انبیاء کرام کی تعداد کے تعین اور عدم تعین کا مسئلہ بیان کرنا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض روایات میں انبیاء کرام علیہم السلام کی تعداد متعین کی گئی ہے جسے شارح علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ سے پوچھا گیا کہ انبیاء کی تعداد کتنی ہے؟ تو جواباً فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، اور ایک اور احادیث میں ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ سے پوچھا گیا کہ انبیاء کی تعداد کتنی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا دولاکھ چوبیس ہزار۔

وَالْاَوْلٰی اَنْ لَّا یُقْتَصَرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ انبیاء کرام کی تعداد متعین نہ کی جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو بھیجا ہے سب برحق ہیں، ان کی تعداد اللہ اور اس کا رسول ﷺ ہی بہتر جانیں۔ کیونکہ تمام انبیاء کا ذکر قرآن مجید میں بھی نہیں ہے اور اگر ہم کوئی عدد ان کے تعداد کے متعلق اخذ کریں تو دوخرابیوں میں سے کوئی نہ کوئی خرابی ضرور لازم آئیگی، یا تو ہمارا عدد ان انبیاء کی تعداد سے زائد ہوجائیگا یا کم ہوگا۔ اور دونوں صورتیں خطرے سے خالی نہیں ہیں کیونکہ یا تو غیر نبی کو نبی بنانا لازم آئیگا یا پھر نبی کو غیر نبی قرار دینا لازم آئیگا۔

یَعْنِیْ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: انبیاء کرام کی تعداد متعین کرنی چاہیے کیونکہ احادیث میں متعین ہے۔

﴿جواب﴾: مذکورہ اعتراض کے متعدد جوابات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: یہ اخبار آحاد ہیں اور یہ ان شرائط پر مشتمل نہیں ہیں جو کہ خبر واحد کی حجیت کے لئے ضروری ہیں۔

2: اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ اخبار ان تمام شرائط پر مشتمل ہیں جو کہ اصول فقہ میں بیان کی گئی ہیں تب بھی یہ اخبار حجت نہیں بن سکتی کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد کا مسئلہ اعتقادی ہے جس کے لئے خبر واحد حجت نہیں بن سکتی۔

3: یہ اخبارِ آحاد مختلف عدد پر مشتمل ہیں لہٰذا کسی ایک عدد پر انبیاء کی تعدد کی تعیین نہیں کی جاسکتی۔

4: اگر انبیاء کی تعداد بیان کی جائیگی تو فرمان باری تعالیٰ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ کی مخالفت لازم آئیگی کہ اللہ تعالیٰ فرما رہا ہے کہ ہم نے کچھ انبیاء کا ذکر نہیں کیا اور آقا علیہ السلام یہ فرما رہے ہیں کہ ہم نے تمام انبیاء کا ذکر کر دیا یہ تو صراصر ٹکراؤ ہے جو کہ محال ہے۔

5: اگر ہم کوئی عدد ان کے تعداد کے متعلق اخبار آحاد سے خذ کریں تو دو خرابیوں میں سے کوئی نہ کوئی خرابی ضرور لازم آئیگی ، یا تو ہمارا اعداد ان انبیاء کی تعداد سے زائد ہو جائیگا یا کم ہوگا۔ اور دونوں صورتیں خطرے سے خالی نہیں ہیں کیونکہ یا تو غیر نبی کو نبی بنانا لازم آئیگا یا پھر نبی کو غیر نبی قرار دینا لازم آئیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عصمتِ انبیاء علیہم السلام

﴿عبارت﴾: وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ مُبَلِّغِيْنَ عَنِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى النُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ لِلْخَلْقِ لِئَلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وَالرِّسَالَةِ وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكِذْبِ خُصُوْصًا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِاَمْرِ الشَّرَائِعِ وَتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَاِرْشَادِ الْاُمَّةِ اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاِجْمَاعِ وَاَمَّا سَهْوًا فَعِنْدَ الْاَكْثَرِيْنَ وَفِيْ عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ الذُّنُوْبِ تَفْصِيْلٌ وَهُوَ اَنَّهُمْ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهٗ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا عَنْ تَعَمُّدِ الْكَبَائِرِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْحَشْوِيَّةِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّ اِمْتِنَاعَهٗ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ اَوِ الْعَقْلِ وَاَمَّا سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْاَكْثَرُوْنَ اَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوْزُ عَمَدًا عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْجُبَائِيِّ وَاَتْبَاعِهٖ وَيَجُوْزُ سَهْوًا بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَالتَّطْفِيْفِ بِحَبَّةٍ لٰكِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ اِشْتَرَطُوْا اَنْ يُّنَبَّهُوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوْا عَنْهُ هٰذَا كُلُّهٗ بَعْدَ الْوَحْيِ وَاَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰى اِمْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْكَبِيْرَةِ وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلٰى امْتِنَاعِهَا لِاَنَّهَا تُوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنْ اِتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوْتُ مَصْلِحَةُ الْبِعْثَةِ وَالْحَقُّ مَنْعُ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَعَهْرِ الْاُمَّهَاتِ وَالْفُجُوْرِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخِسَّةِ وَمَنَعَتِ الشِّيْعَةُ صُدُوْرَ الصَّغِيْرَةِ وَالْكَبِيْرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهٗ لٰكِنَّهُمْ جَوَّزُوْا اِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً اِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعِرُ بِكِذْبٍ اَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنْقُوْلًا بِطَرِيْقِ الْاٰحَادِ فَمَرْدُوْدٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوْفٌ عَنْ ظَاهِرِهٖ اِنْ اَمْكَنَ وَاِلَّا فَمَحْمُوْلٌ عَلٰى تَرْكِ الْاَوْلٰى اَوْ كَوْنِهٖ قَبْلَ الْبِعْثَةِ وَتَفْصِيْلُ ذٰلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوْطَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے اور پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے ، سچے تھے مخلوق کے خیر خواہ تھے۔ تاکہ بعث اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو اور اس میں اس بات کی

طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے عمداً تو بالا جماع معصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک اور دیگر گناہوں سے ان کے معصوم ہونے میں تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالا جماع معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی اس طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعمد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے رہا سہواً (کبیرہ کا ارتکاب) تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے اور بہر حال صغائر تو عمداً اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے۔ اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا، لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہر حال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ کبیرہ گناہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا فائدہ فوت ہوگا اور حق ایسے کبیرہ گناہوں کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور از راہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا، جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہے وہ مردود ہے اور جو تواتر کے طریقہ سے منقول ہے وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا اگر ممکن ہو، ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ انبیاء علیہم السلام کی صفاتِ مشترکہ کا بیان کرنا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے احکام کی خبر دینے والے اور اللہ کے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ انبیاء مخبر اور مبلغ ہوں۔

تمام انبیاء علیہم السلام مخلوق کے خیر خواہ تھے تاکہ بعث اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو، ورنہ اگر ان میں خیر خواہی نہ پائی جاتی تو نبوت کا فائدہ حاصل نہ ہوتا۔

وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی اور اس (صادقین) میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام کے ساتھ اور امت کی رہنمائی سے ہو۔

اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاِجْمَاعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عصمت انبیا کا بیان کرنا ہے۔

☆ کہ انبیاء علیہم السلام کذب عمدی سے بالا جماع معصوم ہیں، اور جمہور کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کذب غیر عمدی سے بھی معصوم ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے سہواً کذب صادر ہو سکتا ہے، لیکن صحیح قول جمہور کا ہے، کیونکہ اگر انبیاء علیہم السلام سے کذب صادر ہونے لگا تو لوگوں کا اعتماد وحی پر سے ہی اٹھ جائیگا۔

☆ انبیاء علیہم السلام کفر سے بالا جماع معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی اس طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے، فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے کبائر عمدی کا صدور ہوسکتا ہے، لیکن ان کا یہ مذہب باطل ہے۔

☆ جمہور علماء اس امر میں بالکل متفق ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے کبیرہ گناہ کسی صورت میں بھی سرزد نہیں ہوسکتا لیکن اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ گناہ کے صادر ہونے کا امتناع دلیلِ نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے ہے۔ معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے کبیرہ گناہ کے صدور کا امتناع دلیل عقلی کی وجہ سے ہے کہ اگر ان سے کبیرہ گناہ سرزد ہونے لگا تو لوگ ان سے نفرت کرنے لگ جائیں گے، اور رسالت کا مقصد ہی فوت ہو جائیگا۔ جبکہ جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صدور کا امتناع دلیل نقلی کی وجہ سے ہے۔

فرقہ حشویہ کی وجہ تسمیہ:

یہ ایک بدعتی اور گمراہ فرقہ تھا، اسے حشویہ اس لئے کہ جاتا تھا کہ حشو کا معنیٰ ہے ''طرف'' اور یہ لوگ بھی حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کی مجلس سے ہٹ کر ایک کنارے میں اور ایک طرف بیٹھا کرتے تھے پس اسی وجہ سے انہیں حشویہ کہا جاتا ، ان نظریات فاسدہ کا امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے رد فرمایا۔ انہیں حشویہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ حشو فضول کلام کو کہتے ہیں اور یہ بھی بلا تحقیق کلام کرتے تھے اور فضول گفتگو کرتے تھے، اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یہ لوگ خراسان کے علاقہ حشوہ میں رہنے والے تھے، پس اسی وجہ سے انہیں حشویہ کہا جاتا تھا۔

☆ انبیاء علیہم السلام سے سہواً کبیرہ گناہ کا ارتکاب اکثر لوگوں نے جائز اور ممکن قرار دیا ہے، شارح علیہ الرحمۃ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ راجح قول یہی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کبیرہ گناہوں سے مطلقاً معصوم ہیں خواہ وہ کبائر عمدی ہوں یا غیر عمدی ہوں، قاضی عیاض علیہ الرحمۃ نے اس پر اجماع منعقد کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے مطلقاً گناہ کا صدور ممتنع ومحال ہے۔

☆ انبیاء علیہم السلام سے صغائر کا عمداً ارتکاب جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے۔ جبائی اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے عمداً صغیرہ گناہ کا ارتکاب نہیں ہوسکتا۔ یاد رہے شارح علیہ الرحمۃ کا یہ قول بھی مرجوح ہے، اس سلسلے میں راجح قول جبائی اور ان کے متبعین کا ہے۔

☆ انبیاء علیہم السلام سے صغائر کا ارتکاب سہواً بالاتفاق جائز ہے سوائے ایسے صغیرہ گناہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا۔ یاد رہے یہ بھی شارح علیہ الرحمۃ کی بھول چوک ہے اور یہ قول مرجوح ہے لیکن صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے مطلقاً صغیرہ گناہ کا صدور ممتنع ومحال ہے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو۔ اور جو لوگ اس نظریئے کے قائل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام صغیرہ گناہ عمداً اور سہواً ہوسکتا ہے ان میں محققین نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ جب انبیاء علیہم السلام منجانب اللہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آ جائیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ سب تفصیل وحی کے بعد کے سلسلے میں ہے، وحی سے پہلے تو کبیرہ گناہ کے صدور کے

امتناع پر کوئی دلیل نہیں یعنی انبیاء علیہم السلام سے نبوت کے اعلان سے قبل کبیرہ گناہ صادر ہوسکتا ہے اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ نبوت کے اعلان سے قبل بھی نبی سے کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوسکتا۔ یاد رہے شارح علیہ الرحمۃ سے یہ بھی غلطی ہوئی ہے اور ان کا یہ قول بھی محل نظر ہے صحیح قول معتزلہ کا ہے کہ وہ نبوت کے اعلان سے قبل بھی ہر قسم کی غلطی و گناہ سے معصوم ہوتے ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور ان کے آبا ؤاجداد ایسے گناہ کبیرہ سے بالکل مبرا و منزہ ہوتے ہیں جو گناہ کبیرہ موجبِ نفرت ہوں جیسے زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور ایسے صغیرہ گناہوں کا ارتکاب بھی ان سے ممتنع محال ہے جو کہ خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرتے ہیں۔

۞ آخر میں اہل تشیع کی حماقت بیان کر رہے ہیں شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ گناہ کے صدور کا انکار کیا ہے کہ وحی سے پہلے اور وحی کے بعد انبیاء علیہم السلام سے کسی قسم کا صغیرہ یا کبیرہ گناہ صادر و سرزد نہیں ہوسکتا، اور از راہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے کہ وہ دشمن کے خوف کی وجہ سے کفر کا اظہار کر سکتے ہیں۔

☆ یاد رہے انبیاء علیہم السلام سے کفر تقیۃً صادر نہیں ہوا ہے اور نہ ہی ہوسکتا تھا یہ شیعوں کا بہت بڑا انبیاء پر بہتان ہے صرف اپنی من گھڑت اصطلاح "تقیہ" کو ثابت کرنے کے لئے۔

۞ جب یہ تفصیل بیان ہوچکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے طور پر منقول ہے وہ مردود ہے مثلاً آپ ﷺ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ آپ ﷺ نے سیدہ زینب کو دیکھا تو اچھی لگیں، جب یہ بات سیدنا زید بن حارثہ کو معلوم ہوئی تو انہوں نے طلاق دیدی، یہ سننے کے بھی قابل نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی طرف معصیت کی نسبت کرنے سے بہتر ہے کہ راوی کی طرف غلطی کی نسبت کردی جائے۔

☆ اور جو روایات تواتر کے طریقہ سے منقول ہوں اس میں اگر تاویل ممکن ہو تو تاویل کی جائے، ورنہ ترک اولیٰ پر محمول کی جائیں یا انہیں قبل البعثت ہونے پر محمول ہوں اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

آقائے دو جہاں ﷺ تمام نوعِ انسانی سے افضل ہیں

﴿عبارت﴾: وَاَفْضَلُ الْاَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ اَلْاٰيَةَ وَلَاشَكَّ اَنَّ خَيْرِيَّةَ الْاُمَّةِ بِحَسْبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّيْنِ وَذٰلِكَ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِيْ يَتَّبِعُوْنَهٗ وَالْاِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَا سَيِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ وَلَا فَخْرَ لِيْ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ لَايَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهٖ اَفْضَلَ مِنْ اٰدَمَ بَلْ مِنْ اَوْلَادِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانیکی وجہ سے کہ تم سب

سے افضل امت ہو۔ اوراس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ دین میں کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے ارشاد ''انا سید ولد ادم'' سے استدلال ضعیف ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث آدم علیہ السلام سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَفْضَلُ الْاَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ تمام نوع انسانی سے افضل ہیں اس پر دلیل قرآنی یہ ہے کہ، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ کہ تم سب سے افضل امت ہو، اوراس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین کے کامل ہونیکی وجہ سے ہے اور دین کا کامل ہونا، نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور حدیث پاک سے دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا ارشادگرامی ہے ''انا سید ولد ادم'' کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں، اور سردارِ قوم! قوم سے افضل ہوتا ہے یاد رہے ایک تو اس حدیث پاک کا یہ مطلب ہے کہ میں نوع انسانی کے ہر ہر فرد سے افضل ہوں، یہ بھی درست ہے لیکن بہتر معنیٰ یہ ہے کہ میں نوع انسانی کے مجموعہ سے افضل ہوں، یعنی تمام انبیاء، اولیاء، صلحاء اور جملہ انسان مل جل کر بھی میرے مقام ومرتبہ کو نہیں پاسکتے، تو کوئی ایک نبی یا کوئی فرد میرے جیسا کس طرح ہوسکتا ہے؟۔

وَالْاِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِه شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے آپ ﷺ کی افضلیت کا استدلال ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حدیث آدم علیہ السلام سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے، بیشک شارح علیہ الرحمۃ کی یہ بات درست ہے اگر ولد آدم بمعنیٰ اولاد آدم لیا جائے لیکن اگر ولد آدم بمعنیٰ نوع انسانی لیا جائے جیسا اہل زبان استعمال بھی کرتے ہیں تو پھر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فرشتوں کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُاللّٰهِ تَعَالٰى عَامِلُوْنَ بِاَمْرِهٖ عَلٰى مَادَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَايَسْتَحْسِرُوْنَ وَلَايُوْصَفُوْنَ بِذُكُوْرَةٍ وَلَااُنُوْثَةٍ اِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَالِكَ نَقْلٌ وَلَادَلَّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَازَعَمَ عَبَدَةُ الْاَصْنَامِ اَنَّهُمْ بَنَاتُ اللّٰهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ وَاِفْرَاطٌ فِيْ شَانِهِمْ كَمَا اَنَّ قَوْلَ الْيَهُوْدِ اِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيُعَاقِبُهُ اللّٰهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِيْطٌ وَتَقْصِيْرٌ فِيْ حَالِهِمْ فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ اِبْلِيْسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ اِسْتِثْنَائِهٖ مِنْهُمْ قُلْنَا لَابَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ فِيْ صِفَةِ

الْمَلَائِكَةِ فِيْ بَابِ الْعِبَادَةِ وَرِفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جِنِّيًّا وَاحِدًا مَغْمُوْرًا فِيْمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اِسْتِثْنَاؤُهٗ مِنْهُمْ تَغْلِيْبًا وَاَمَّا هَارُوْتُ وَمَارُوْتُ فَالْاَصَحُّ اَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كَبِيْرَةٌ وَتَعْذِيْبُهُمَا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ كَمَا يُعَاتَبُ الْاَنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسَّهْوِ وَكَانَ يَعِظَانِ النَّاسَ وَيَقُوْلَانِ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرَ فِيْ تَعْلِيْمِ السِّحْرِ بَلْ فِيْ اِعْتِقَادِهٖ وَالْعَمَلِ بِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں، اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں، جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں۔ اور نہ مرد یا عورت ہونے کیساتھ متصف ہیں اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست یہ جو کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے۔ جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے کوئی نہ کوئی بعض دفعہ کفر کر بیٹھتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو مسخ کی سزا دیتا ہے یہ ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے پس اگر کہا جائے ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے۔ ہم جواب دینگے کہ نہیں بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا، اور نہ کوئی کبیرہ گناہ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش میں ہیں۔ لہٰذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے، بلکہ اس کا اعتقا کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللّٰهِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فرشتوں کا بیان کرنا ہے۔

کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور مخلوق ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں، جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے **لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ** کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے **وَلَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ** کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں۔

فرشتوں کے متعلق افراط و تفریط:

☆ فرشتے ایسی نورانی مخلوق ہیں کہ مذکر و مؤنث ہونے سے پاک ہیں، نہ مرد ہیں اور نہ عورت ہونے کیساتھ متصف ہیں اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقلی دلیل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست یہ جو کہتے ہیں

کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے، یہ انہوں نے فرشتوں کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز کا ارتکاب کیا ہے۔ جیسا کہ یہود نے فرشتوں کی شان میں تفریط کا ارتکاب کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ "ان میں سے کوئی نہ کوئی بعض اوقات کفر کر بیٹھتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اس کو مسخ کر دیتے ہیں" یہ یہود کی فرشتوں کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

ابلیس کا ملائکۃ سے استثناء:

پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ بھی تو ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا استثناء بھی صحیح ہے کیونکہ آیت کریمہ (وَاِذْقُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْس) میں ابلیس کا استثناء فرشتوں سے کیا گیا ہے اور استثناء میں اصل استثناء متصل ہے لہٰذا استثناء اس بات کی دلیل ہے کہ ابلیس فرشتوں کی جنس میں سے تھا۔

اس اعتراض کا ہم جواب یہ دینگے کہ نہیں! وہ فرشتوں میں سے نہیں تھا بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا تو ابلیس بن گیا، چونکہ وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا اور فرشتوں کی تعداد زیادہ تھی، لہٰذا اسے تغلیباً فرشتوں میں شامل کر کے اس کا استثناء کیا اور یہ استثناءِ منقطع ہے اور مستثنیٰ منقطع میں مستثنیٰ! مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہوتا پس ابلیس فرشتوں کی جنس سے نہیں ہے۔

ہاروت و ماروت علیہما السلام کا بیان

ہاروت و ماروت علیہما السلام دو فرشتے ہیں یہ دونوں عراق میں اتارے گئے آزمائش کا راستہ متعین کرنے کے لئے تھے ،اس زمانے میں کہ جب جادوگری کو لوگوں نے اوڑھنا بچھونا بنالیا تھا، ہر شخص جادوگری سیکھنے کے در پے تھا، یہ دونوں فرشتے ابتداء لوگوں کو سمجھاتے کہ جادو کرنا کرانا کفر ہے اس سے بچو مگر جو پھر بھی سیکھنے پر اصرار کرتا تو اسے سکھلا دیتے۔ ان سے کوئی کفر صادر نہیں ہوا، اور نہ کوئی صغیرہ و کبیرہ گناہ سرزد ہوا، یہ جو! ان کے متعلق واقعہ سنایا جاتا ہے کہ زہرہ نامی عورت سے عشق کر بیٹھے تھے، شراب پی لی، زنا کر لیا تھا، کنویں میں الٹے لٹکا دیئے گئے یہ ساری بے بنیاد باتیں ہیں قرآن مجید میں اور احادیث صحیحہ میں ان کی کوئی اصل نہیں۔ حقیقت صرف اسی قدر ہے کہ وہ آزمائش کا راستہ متعین کرنے آئے تھے اور کر کے چلے گئے۔

☆ رہی بات شارح علیہ الرحمۃ نے کہا کہ انہیں عذاب ہو رہا ہے اور وہ بھی ویسا جیسے انبیاء کو لغزش پر عتاب ہوتا ہے، یہ شارح سے لغزش ہوئی ہے کیونکہ جب ان سے کوئی کفر یا کوئی گناہ ہوا ہی نہیں تو عذاب و عتاب کس چیز کا؟ اور شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ انہیں عذاب انبیاء کے عتاب جیسا ہے، کیونکہ انبیاء کو عتاب! عذاب کی صورت میں نہیں ہوتا۔

☆ رہی بات سحر کی تعلیم کی! تو تعلیم سحر کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں ان کا اعتقاد رکھنا، اور ان پر عمل کرنا کفر ہے، جبکہ وہ دونوں تو پہلے ہی بتلا دیا کرتے تھے کہ ہم سے جو سیکھ کر عمل کریگا وہ کافر ہو جائیگا، لہٰذا ان سے کوئی گناہ نہیں ہوا اور نہ ہی کسی قسم کے وہ عذاب میں مبتلاء ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کتب کا بیان

﴿عبادت﴾: وَلِلّٰہِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِیَائِہٖ وَبَیَّنَ فِیْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْیَهٗ وَوَعْدَهٗ وَوَعِیْدَهٗ وَکُلُّهَا کَلَامُ اللّٰہِ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَاِنَّمَا التَّعَدُّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِی النَّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوْعِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ کَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْرَاةُ وَالْاِنْجِیْلُ وَالزَّبُوْرُ کَمَا اَنَّ الْقُرْآنَ کَلَامٌ وَّاحِدٌ لَا یُتَصَوَّرُ فِیْهِ تَفْضِیْلٌ ثُمَّ بِاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَالْکِتَابَةِ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ بَعْضُ السُّوَرِ اَفْضَلَ کَمَا وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ وَحَقِیْقَةُ التَّفْضِیْلِ اَنَّ قِرَاءَتَهٗ اَفْضَلُ لِمَا اَنَّهٗ اَنْفَعُ اَوْ ذِکْرُ اللّٰہِ تَعَالٰی فِیْهِ اَکْثَرُ ثُمَّ الْکُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْآنِ تِلَاوَتُهَا وَکِتَابَتُهَا وَبَعْضُ اَحْکَامِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور یہ سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھے سنے جانے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر اس کے بعد تورات، انجیل اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ اس تفضیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہوسکتی ہیں جیسا کہ احادیث میں وارد ہوا ہے اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر قرآن کی وجہ سے تمام کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ان کتب کا ذکر کرنا ہے کہ جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے انبیاء پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بھی بیان فرمایا ہے جیسے تورات، انجیل، زبور اور قرآن پاک۔

☆ یہ سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں، صفتِ واحدہ ہے یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والی ہیں جس میں نہ تعدد ہے اور نہ ہی تفاوت ہے جو تفاوت محسوس ہو رہا ہے یہ کلام لفظی کا تفاوت ہے جب کلام لفظی کے اعتبار سے ثابت ہو گیا تو اس درجہ میں سب افضل کتاب قران مجید ہے اس کے بعد دیگر کتب ہیں۔

☆ صفتِ کلامیت میں کسی کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں، جس طرح قرآن پاک کلام واحد ہے کلام ہونے کے اعتبار سے کسی سورۃ یا آیت کو دوسری آیات اور سور پر کوئی فضیلت نہیں ہے البتہ قرأت اور کتابت کے اعتبار سے کہ جس کا تعلق نظم دال سے ہے بعض سورتیں بعض سورتوں سے افضل ہیں جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ قران کی سب سے افضل سورۃ بقرہ ہے اور افضل آیت آیۃ الکرسی ہے۔

☆ قرآن مجید کے نزول کی وجہ سے دیگر آسمانی کتب ان کی تلاوت اور ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

معراج کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ فِي الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهٖ اِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ اِلٰى مَاشَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْعُلٰى حَقٌّ اَىْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ حَتّٰى اَنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعًا وَاِنْكَارَهٗ وَادِّعَاءُ اِسْتِحَالَتِهٖ اِنَّمَا يَبْتَنِىْ عَلٰى اُصُوْلِ الْفَلَاسِفَةِ وَاِلَّا فَالْخَرْقُ وَالْاِلْتِيَامُ عَلَى السَّمٰوَاتِ جَائِزٌ وَالْاَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ يَصِحُّ عَلٰى كُلٍّ مَايَصِحُّ عَلَى الْاٰخَرِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلَى الْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا فَقَوْلُهٗ فِي الْيَقْظَةِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِي الْمَنَامِ عَلٰى مَارُوِىَ عَنْ مُعَاوِيَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةً وَرُوِىَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَا اَنَّهَا قَالَتْ مَافُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمَاجَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِىْ اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنٰى مَافُقِدَ جَسَدُهٗ عَنِ الرُّوْحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوْحِهٖ وَكَانَ الْمِعْرَاجُ لِلرُّوْحِ وَالْجَسَدِ جَمِيْعًا وَقَوْلُهٗ بِشَخْصِهٖ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ كَانَ لِلرُّوْحِ فَقَطْ وَلَايَخْفٰى اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِي الْمَنَامِ اَوْ بِالرُّوْحِ لَيْسَ مِمَّا يُنْكَرُ كُلَّ الْاِنْكَارِ وَالْكَفَرَةُ اَنْكَرُوْا اَمْرَ الْمِعْرَاجِ غَايَةَ الْاِنْكَارِ بَلْ كَثِيْرٌ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَدِ ارْتَدُّوْا بِسَبَبِ ذَالِكَ وَقَوْلُهٗ اِلَى السَّمَاءِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِي الْيَقْظَةِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا اِلٰى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ عَلٰى مَانَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَقَوْلُهٗ ثُمَّ اِلٰى مَاشَاءَ اللّٰهُ اِشَارَةٌ اِلَى اخْتِلَافِ اَقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيْلَ اِلَى الْجَنَّةِ وَقِيْلَ اِلَى الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰى فَوْقِ الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰى طَرْفِ الْعَالَمِ فَالْاِسْرَاءُ وَهُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلٰى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ قَطْعِىٌّ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَالْمِعْرَاجُ مِنَ الْاَرْضِ اِلَى السَّمَاءِ مَشْهُوْرٌ وَمِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْجَنَّةِ اَوْ اِلَى الْعَرْشِ اَوْغَيْرِ ذٰلِكَ آحَادٌ ثُمَّ الصَّحِيْحُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا رَاٰى رَبَّهٗ بِفُؤَادِهٖ لَابِعَيْنِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کو معراج حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا حق ہے یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ کا قول فی الیقظۃ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہ

رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شب معراج میں حضور ﷺ کا جسم گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کیلئے دکھلایا تھا اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیث معاویہؓ میں رویا سے) رویا بالعین مراد ہے اور (حدیث عائشہ صدیقہؓ کا) معنیٰ یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج جسم اور روح دونوں کی ہوئی۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ کا بشخصہ فرمانا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے، جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے، حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہو گئے۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا، اور مصنف علیہ الرحمۃ کا ثم الیٰ ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال مختلف ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا گیا کہ عالم کے سرے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے۔ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ معراج مصطفیٰ کا تذکرہ کرنا ہے۔

کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کو معراج حالت بیداری میں ہوا، جسم سمیت ہوا، حضور ﷺ نے آسمانوں کی سیر فرمائی، پھر ان بلند مقامات تک جا پہنچے جہاں تک اللہ نے چاہا، یہ تمام باتیں حق ہے یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کے بیان کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے۔

فلاسفہ کے اعتراضات

فلاسفہ کہتے ہیں کہ معراج کا یہ واقعہ محال ہے کیونکہ اس سے آسمانوں کا خرق والتیام یعنی ان پھٹنا اور ملنا لازم آئیگا جو کہ محال ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے، کیونکہ تمام اجسام (خواہ علوی ہوں جیسے سماوی یا سفلی ہوں جیسے ارض) متماثل ہیں ایک دوسرے کی طرح ہیں، ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے، تو جب اجسام سفلی کو خرق والتیام کو قبول کرتے ہیں تو لازماً اجسام علوی بھی خرق والتیام کو قبول کرتے ہونگے۔

اور فلاسفہ یہ بھی اعتراض کرتے ہیں کہ تھوڑے سے وقت میں اتنا لمبا سفر آقا علیہ السلام نے کیسے فرمالیا؟ اور پہلے آسمان سے پہلے کرہ نار ہے جو اس کے پاس جائے جل جائے حضور ﷺ اس کے پاس سے کیسے گزر گئے ہونگے؟ شارح علیہ الرحمۃ نے سادہ جواب دیا یہ تمام امور ممکن ہیں اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔

حدیث امیر معاویہ اور حدیث عائشہ کے جوابات

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول فی الیقظة ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شب معراج میں حضورا کا جسم گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کیلئے دکھلایا تھا۔

معراج عالم بیداری میں ہوا

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ حدیث معاویہؓ میں رؤیا سے رؤیا بالعین مراد ہے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے آزمائش قرار دیا ہے اگر یہ واقعہ! خواب کا ہوتا تو آزمائش نہ کہلاتا، کیونکہ خواب میں تو ناممکن بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

اور حدیث عائشہ صدیقہؓ کا معنیٰ یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا، بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج جسم اور روح دونوں کی ہوئی، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے اس فرمان سے حضور ﷺ کے معراج کی سرعت کو بیان فرما رہی ہیں کہ حضور ﷺ اس قدر تیزی کے ساتھ گئے اور آئے کہ یوں لگا کہ حضور ﷺ کا جسم اقدس مجھ سے جدا ہی نہیں ہوا اور تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنھا یہاں سے کسی اور معراج کی بابت فرما رہی ہیں ہیں اس معراج کے متعلق جو کہ جسمانی ہے نہیں فرما رہی، کیونکہ اس معراج کے وقت ان کی عمر پاک صرف تین سال تھی، اور تین سال کی بچی بات کو ضبط نہیں کرسکتی، لہٰذا ان کی روایت کے مقابلے میں وہ روایات راجح ہونگی کہ جن میں بیداری کی بات ہوئی ہے چنانچہ روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور روایت حضرت عبداللہ ابن مسعود میں ہے کہ آپ ﷺ کو معراج بیداری میں ہوا۔

معراج جسمانی تھا:

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا بشخصہ فرمانا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے، جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی جسم کو نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ اگر یہ معاملہ صرف روح کا ہوتا تو کفار اسقدر شور نہ مچاتے، کیونکہ خواب کے معاملے کا کوئی بھی ذی شعور انکار نہیں کرتا، مگر وہ کافر جو بار بار اس کا انکار کررہے تھے یہ دلیل ہے کہ وہ اس لئے انکار کر رہے تھے کہ حضور ﷺ نے یہ فرما دیا تھا کہ میں جسم کے ساتھ گیا ہوں اور جسم کے ساتھ ہی واپس آیا ہوں، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ واقعہ خواب کا ہوتا تو بہت سے مسلمان اس واقعہ کو سن کر مرتد نہ ہوتے؟ خواب کے معاملے پر اس قدر ہنگامہ آرائی ہوتی؟۔

سماوی کائنات کی سیر:

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو

یہ کہتے ہیں کہ معراج تو حالت بیداری ہوئی تھی ،لیکن صرف بیت المقدس تک ہوئی تھی آگے آسمانی کائنات میں حضور ﷺ نہیں تشریف لے گئے جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ آسمانی کائنات میں حضور ﷺ کے جانے کا ذکر اللہ پر واجب تھا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی چیز واجب نہیں ،دوسرا جواب یہ ہے کہ آحادیث مشہورہ میں یہ ذکر موجو ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے شب معراج ساوی کائنات کی بھی سیر فرمائی۔اور حضور ﷺ کا کلام اللہ کا کلام ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا ثم الیٰ ماشاء اللہ فرمانا سلف کے مختلف اقوال ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔چنانچہ بعض نے کہا کہ جنت تک گئے ہیں اور بعض نے کہا کہ عرش تک گئے ہیں اور بعض نے کہا کہ عالم علوی (آسمانی کائنات) کے سرے تک گئے ہیں۔

سفر معراج کا حکم

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے یہ سفر قطعی ہے یعنی اس کا انکار کرنا کفر ہے کیونکہ قران سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔اس کا انکار گمراہی وضلالت ہے۔

دیدار خداوندی:

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا،لیکن صحیح ترین قول یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے رب کو سر کی آنکھ کے ساتھ دیکھا، یہی عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے، شیخ ابو الحسن اشعری علیہ الرحمۃ بھی اسی کے قائل ہیں، اور شرح مسلم میں علامہ نووی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کے ہاں راجح یہی قول ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کراماتِ اولیاء کا بیان

﴿عبارت﴾: وَكَرَامَاتُ الْاَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِيُّ هُوَالْعَارِفُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ حَسْبَ مَايُمْكِنُ الْمُوَاظِبُ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي الْمُعْرِضُ عَنِ الْاِنْهِمَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَالْمَشْهُوْرَاتِ وَكَرَامَتُهٗ ظُهُوْرُاَمْرٍخَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهٖ غَيْرِمُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَالَايَكُوْنُ مَقْرُوْنًابِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُوْنُ اِسْتِدْرَاجًاوَمَايَكُوْنُ مَقْرُوْنًابِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُوْنُ مُعْجِزَةً وَالدَّلِيْلُ عَلٰى حَقِيَّةِ الْكَرَامِيَّةِ مَاتَوَاتَرَمِنْ كَثِيْرٍمِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَايُمْكِنُ اِنْكَارُهٗ خُصُوْصًاالْاَمْرَالْمُشْتَرَكَ وَاِنْ كَانَتِ التَّفَاصِيْلُ اٰحَادًاوَاَيْضًاالْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُوْرِهَامِنْ مَرْيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَعْدَثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ لَاحَاجَةَ اِلٰى اِثْبَاتِ الْجَوَازِ

﴿ترجمہ﴾: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی صفات کی بقدر امکان معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہاک سے کنارہ کش ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے، دراں حالیکہ وہ دعوی نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل صالح کیساتھ نہ ہو، وہ استدراج ہے اور جو دعوی نبوت کیساتھ ہو وہ معجزہ ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادات امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اگر چہ جزئیات اخبار آحاد ہیں، نیز حضرت مریم علیہ السلام اور سلیمان علیہم السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کراماتِ اولیاء کا بیان کرنا ہے۔ کہ اولیاء کی کرامات حق ہیں یعنی ان کی حقانیت قران وحدیث سے ثابت ہے۔

ولی کی تعریف:

ولی وہ شخص ہے جس کو ممکن حد تک اللہ تعالیٰ کی صفات کی معرفت حاصل ہو، جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہاک سے کنارہ کش ہو۔

کرامت، استدراج اور معجزہ کی تعریف:

کرامت! اس امر کو کہتے ہیں، جو کہ ولی کے ہاتھ سے صادر ہو، اور دعویٰ نبوت کے ساتھ مقارن نہ ہو، اور اگر امر خارق ایمان اور عمل صالح کے ساتھ مقارن نہ ہو یعنی کافر کے ہاتھ سے صادر ہوا ہو تو استدراج کہلاتا ہے اور وہ امر خارق مدعی نبوت کے ہاتھ پر صادر ہوا ہو معجزہ کہلاتا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کرامت کے اثبات اور حقانیت پر متعدد واقعات ہیں جو کہ صحابہ کرام اور سلف صالحین سے ثابت ہیں، جن کا انکار ناممکن ہے، اگر چہ کرامت کی جزئیات اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں

نیز حضرت مریم علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے، یعنی قران مجید آج بھی گواہی دیئے جا رہا ہے۔

وَبَعْدَثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب کرامت کا وقوع دلائل سے ثابت ہوا تو امکان کرامت کے اثبات کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وقوع ثابت ہے تو امکان بطریق اولیٰ ثابت ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کرامت کی چند مثالیں

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيْرُ اِلٰى تَفْسِيْرِ الْكَرَامَةِ وَاِلٰى تَفْصِيْلِ بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهِ الْمُسْتَبْعَدَةِ جِدًّا فَقَالَ فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلٰى طَرِيْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمُسَافَةِ الْبَعِيْدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيْلَةِ كَاِتْيَانِ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ آصِفُ بْنُ بَرْخِيَا عَلَى الْاَشْهَرِ بِعَرْشِ بِلْقِيْسَ قَبْلَ اِرْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمُسَافَةِ وَظُهُوْرِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ كَمَا فِي حَقِّ مَرْيَمَ فَاِنَّهٗ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَالْمَشْيِ عَلَى الْمَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَوْلِيَاءِ وَالطَّيَرَانِ فِي الْهَوَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ وَلُقْمَانَ السَّرْخَسِيِّ وَغَيْرِهِمَا وَكَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعَجْمَاءِ اَمَّا كَلَامُ الْجَمَادِ فَكَمَا رُوِيَ اَنَّهٗ كَانَ بَيْنَ يَدَيْ سَلْمَانَ وَاَبِي الدَّرْدَاءِ قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وَسَمِعَا تَسْبِيْحَهَا وَاَمَّا كَلَامُ الْعَجْمَاءِ فَتَكَلُّمِ الْكَلْبِ لِاَصْحَابِ الْكَهْفِ وَكَمَا رُوِيَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ بَيْنَهُمَا رَجُلٌ يَّسُوْقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا اِذَا الْتَفَتَتِ الْبَقَرَةُ اِلَيْهِ وَقَالَتْ اِنِّيْ لَمْ اُخْلَقْ لِهٰذَا وَاِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللّٰهِ تَتَكَلَّمُ الْبَقَرَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اٰمَنْتُ بِهٰذَا وَانْدِفَاعِ الْمُتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَاءِ وَكِفَايَةِ الْمُهِمِّ عَنِ الْاَعْدَاءِ وَغَيْرِ ذَالِكَ مِنَ الْاَشْيَاءِ مِثْلُ رُؤْيَةِ عُمَرَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ فِي الْمَدِيْنَةِ جَيْشَهٗ بِنَهَاوَنْدَ حَتّٰى قَالَ لِاَمِيْرِ جَيْشِهٖ يَا سَارِيَةُ الْجَبَلَ الْجَبَلَ تَحْذِيْرًا لَّهٗ مِنْ وَّرَاءِ الْجَبَلِ لِمَكْرِ الْعَدُوِّ هُنَاكَ وَسِمَاعِ سَارِيَةَ كَلَامَهٗ مَعَ بُعْدِ الْمُسَافَةِ كَشُرْبِ خَالِدٍ السَّمَّ مِنْ غَيْرِ تَضَرُّرٍ بِهٖ وَكَجَرَيَانِ النِّيْلِ بِكِتَابِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ وَاَمْثَالُ هٰذَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى

﴿ترجمہ﴾: پھر مصنف علیہ الرحمۃ ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ولی کیلئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے ۔ مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا ۔ جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں ۔ تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ مریم علیہ السلام کے حق میں کہ جب ان کے پاس زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس (بے موسمی) کھانے پینے کی اشیاء موجود پاتے ۔ پوچھتے کہ اے مریم ! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں ؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ، اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے ۔ اور مثلاً فضا میں اڑنا جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا ، اس نے سبحان اللہ کہا تو ان دونوں بزرگوں نے اس

کی یہ تسبیح سنی، اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا، تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں، میں تو صرف کھیت جوتنے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ، بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کہا اے ساریہؓ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کی مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن کر لینا اور جیسے خالد بن ولیدؓ کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اَوْرَدَ کَلَامًا یُشِیْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی آنے والی عبارت کی غرض بیان کرنی ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ آنے والی عبارت سے کرامت کی تفصیل اور بعض جزئی واقعات جو کہ بعید از عقل سمجھے جاتے ہیں انہیں بیان فرمائیں گے۔ چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ولی کیلئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ جن میں سے چند جزئی واقعات مندرجہ ذیل ہیں۔

☆ مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا۔

جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو کہ مشہور قول کے مطابق حضرت آصف بن برخیا ہیں تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا۔

☆ مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا۔

جیسے کہ سیدہ مریم علیہا السلام کے حق میں کہ جب ان کے پاس زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس (بے موسمی) کھانے پینے کی اشیاء موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے۔

☆ مثلاً پانی پر چلنا۔

یہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے، کہ وہ سمندر یا دریا کے پانی پر یوں چلتے تھے جیسے ہم لوگ خشکی پر چلتے ہیں، جیسے شیخ احمد بن خضرویہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضاء میں اڑتے تھے اور پانی پر چلتے تھے۔

☆ مثلاً فضا میں اڑنا۔

جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ پرندوں کی طرح فضاء میں اڑتے تھے

، جعفر بن ابی طالب! حضرت مولا علی شیر خدا کے بھائی ہیں، حضور علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں جعفر کو جنت میں فرشتوں کے ساتھ اڑتے ہوئے دیکھا ہے، اسی وجہ سے انہیں جعفر طیار کہا جاتا ہے۔

☆ مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔

جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا، اس نے سبحان اللہ کہا تو ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی، اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا، تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں، میں تو صرف کھیت جوتنے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ، بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں)۔

☆ مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں۔

جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کہا اے ساریہؓ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ، اور ساریہؓ کی مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن کر لینا اور جیسے خالد بن ولیدؓ کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کرامت اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور ان کے دلائل

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْمُنْكِرَةُ لِكَرَامَةِ الْاَوْلِيَاءِ بِاَنَّهُ لَوْ جَازَ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ لَاشْتَبَهَ بِالْمُعْجِزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَيَكُوْنُ ذَالِكَ اَيْ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ هُوَ مِنْ اٰحَادِ الْاُمَّةِ مُعْجِزَةً لِلرَّسُوْلِ الَّذِيْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِّنْ اُمَّتِهٖ لِاَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا اَيْ بِتِلْكَ الْكَرَامَةِ اَنَّهُ وَلِيٌّ وَلَنْ يَكُوْنَ وَلِيًّا اِلَّا وَاَنْ يَكُوْنَ مُحِقًّا فِيْ دِيَانَتِهٖ وَدِيَانَتُهُ الْاِقْرَارُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ بِرِسَالَةِ رَسُوْلِهٖ مَعَ الطَّاعَةِ فِيْ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ حَتّٰى لَوِ ادَّعٰى هٰذَا الْوَلِيُّ الْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِهٖ وَعَدَمَ الْمُتَابَعَةِ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرْ ذَالِكَ عَلٰى يَدِهٖ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِهٖ اَوْ مِنْ قِبَلِ اٰحَادِ اُمَّتِهٖ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِخُلُوِّهٖ عَنْ دَعْوَى نُبُوَّةِ مَنْ ظَهَرَ ذَالِكَ مِنْ قِبَلِهٖ فَالنَّبِيُّ لَابُدَّ مِنْ عِلْمِهٖ بِكَوْنِهٖ نَبِيًّا وَمِنْ قَصْدِهٖ اِظْهَارَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهٖ قَطْعًا بِمُوْجَبِ الْمُعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ

﴿ترجمہ﴾: اور جب کرامات اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادات کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا۔ اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جوامت کے افراد میں سے ہے۔ خوراق عادات کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا۔ جس کی امت کے ایک افراد کیلئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے اس کے اوامر اور نواہی میں اس کی اطاعت کرنے کیساتھ۔ یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے اس شخص کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ (امر خارق عادت) ظاہر ہوا ہے تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوراق عادات کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقتضیٰ کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے برخلاف ولی کے (کہ اس کیلئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں ہے)۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامتِ اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور ان کے دلائل بیان کرنے ہیں، اکثر معتزلہ نے کراماتِ اولیاء کا انکار کیا ہے۔

دلیل یہ پیش کی ہے کہ اگر اولیاء سے خوراق عادات کا ظہور ممکن ہو تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا اور نبی اور غیر نبی کا امتیاز ختم ہو جائیگا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ جواب دیا کہ ولی سے صادر ہونے والی کرامت اس نبی کا معجزہ ہوگا جس نبی کا وہ امتی ہے کیونکہ اس نبی کی اتباع کی برکت سے اس ولی سے کرامت کا ظہور ہوا ہے، اگر یہ خود مستقل بالذات ہونے کا اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو پھر یہ ولی نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پر کرامت کا ظہور ہوگا اگر کسی خوارق عادت کا ظہور ہو بھی تو وہ اس کا مکر اور استدراج ہوگا۔

وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَمْرَ الخ: سے غرض شرح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے جواب کا لب لباب بیان کرنا ہے کہ کرامت ولی اور معجزہ نبی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں، کیونکہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوئی ہے وہ مدعیٔ نبوت نہیں بخلاف معجزہ کے وہ مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہونا ہے۔

نبی اور ولی میں فرق:

فَالنَّبِیُّ لَابُدَّ مِنْ عِلْمِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نبی اور ولی کے درمیان فرق بیان کرنا ہے جو کہ تین قسم کا ہے اور مندرجہ ذیل ہے۔

1: نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے بخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں۔

2: نبی کے کہ معجزہ کے ظہور کے لئے اس کا قصد وارادہ ضروری ہے، بخلاف ولی کے، کہ اس کی کرامت کے ظہور کے لئے اس کا قصد وارادہ ضروری نہیں۔

3: نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معجزات کے ذریعے اپنی سچائی کا فیصلہ کرے بخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کی بدولت اپنی سچائی کا فیصلہ کرنا کوئی ضروری نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امامت وافضلیت کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُّقَالَ بَعْدَ الْاَنْبِيَاءِ لٰكِنَّهٗ اَرَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ مَعَ ذَالِكَ لَابُدَّ مِنْ تَخْصِيْصِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذْ لَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجَدُ بَعْدَ نَبِيِّنَا اِنْتَقَضَ بِعِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْلَدُ بَعْدَهٗ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيْلَ عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُوْدٌ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ فِي الْجُمْلَةِ اِنْتَقَضَ بِعِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْ بَكْرِنِ الصِّدِّيْقُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ الَّذِيْ صَدَّقَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي النُّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعْثُمٍ وَفِي الْمِعْرَاجِ بِلَا تَرَدُّدٍ ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوْقُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ الَّذِيْ فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْخُصُوْصِيَّاتِ ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النُّوْرَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَوَّجَهٗ رُقَيَّةَ وَلَمَّا مَاتَتْ رُقَيَّةُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَا زَوَّجَهٗ اُمَّ كُلْثُوْمَ وَلَمَّا مَاتَتْ قَالَ لَوْ كَانَتْ عِنْدِيْ ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَا ثُمَّ عَلِيُّ نِ الْمُرْتَضٰى رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ وَخُلَّصِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ اعَلٰى هٰذَا وَجَدْنَا السَّلْفَ وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيْلٌ عَلٰى ذَالِكَ لَمَا حَكَمُوْا بِذَالِكَ وَاَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً فَلَمْ نَجِدْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٖ شَيْءٌ مِّنَ الْاَعْمَالِ اَوْ يَكُوْنُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ مُخِلًّا بِشَيْءٍ مِّنَ الْوَاجِبَاتِ وَالسَّلْفُ كَانُوْا مُتَوَقِّفِيْنَ فِيْ تَفْضِيْلِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ حَيْثُ جَعَلُوْا مِنْ عَلَامَاتِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيْلَ الشَّيْخَيْنِ وَمَحَبَّةَ الْخَتَنَيْنِ وَالْاِنْصَافُ اَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ وَاِنْ اُرِيْدَ كَثْرَةُ مَا يَعُدُّهٗ ذَوُو الْعُقُوْلِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا

﴿ترجمہ﴾: اور ہمارے نبی ﷺ کے بعد تمام انسانوں سے افضل حضرت ابوبکر صدیقؓ ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کریم ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔اس کے

باوجود عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی ﷺ کے بعد موجود ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا اور اگر ہر انسان مراد لیا جائے جو آپ ﷺ کے بعد پیدا ہوگا تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا۔ اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو روئے زمین پر موجود ہو (آپ ﷺ کے زمانہ پاک میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دیگا تفضیل کا تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں پر، اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر فی الجملہ مراد ہوگا تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام سے (بہر حال ہمارے نبی ﷺ کے بعد تمام انسانوں سے افضل) حضرت ابو بکر صدیق ؓ ہیں۔ جنہوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی کریم ﷺ کی تصدیق کی، پھر فاروق اعظم ؓ ہیں جنھوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر حضرت عثمان ذوالنورین ؓ ہیں اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہ ؓ کو آپ کے نکاح میں دیا۔ اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثوم ؓ کو بھی آپ کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ انتقال کر گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میری کوئی تیسری بیٹی بھی ہوتی تو وہ بھی آپ کے نکاح میں دے دیتا، پھر مولا علی شیر خدا ؓ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے بندوں اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے، رہے ہم، تو ہم نے جانبین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو، اور اس کے بارے میں توقف کسی واجب میں مخل ہو، اور سلف حضرت عثمان ؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اہل سنت کی علامات میں سے تفضیل شیخین اور محبت ختنین (دو دامادوں کی محبت کو) کو قرار دیا، اور انصاف یہ ہے کہ اگر فضیلت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں۔ تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ امامت وافضلیت کی بحث شروع فرمارہے ہیں، چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہمارے نبی ﷺ کے بعد تمام انسانوں سے افضل حضرت ابو بکر صدیق ؓ ہیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں، پھر سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ ہیں، اور ان کے بعد حضرت مولا علی شیر خدا ہیں۔

☆ مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا کہ انبیاء کے بعد سب سے افضل ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، کیونکہ ایسے مقامات پر بعد سے مراد بعدیت رتبی ہوتا ہے اور بعدیت رتبی کی صورت میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا حضور ﷺ کے علاوہ تمام انبیاء علیہم السلام سے افضل ہونا لازم آئیگا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے یہاں بعدیت زمانی مراد لی ہے یعنی آقا علیہ السلام کے زمانہ پاک کے بعد تمام انسانوں سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ افضل ہیں۔ اس توجیہ کے اعتبار سے سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دیگر انبیاء علیہم السلام سے افضل ہونا لازم نہیں آئیگا، کیونکہ ہمارے نبی کریم ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ کے باوجود مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں نقص ہے کیونکہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام ابھی زندہ ہیں اور قرب قیامت نزول فرمائینگے تو مذکورہ توجیہ کے اعتبار سے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سیدنا عیسیٰ علیہ السلام سے بھی افضل ہونا لازم آئیگا۔لہٰذا سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر متن میں مذکور لفظِ بشر سے وہ انسان مراد لیا جائے جو ہمارے نبی ﷺ کے بعد موجود ہو خواہ ہمارے نبی ﷺ سے پہلے پیدا ہو یا بعد میں پیدا ہو تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا اس توجیہ کے اعتبار سے معنیٰ یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے بعد موجود انسانوں میں سے سب سے افضل سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں،اور حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام بھی حضور ﷺ کے زمانہ پاک کے موجود ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ ﷺ کے بعد پیدا ہوا ہو پس مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے نبی ﷺ کے زمانہ پاک کے بعد پیدا ہونے والے انسانوں میں سے سب سے افضل سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں تو اس صورت میں سیدنا عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض ختم ہو جائیگا۔کیونکہ وہ آپ ﷺ کے زمانہ پاک سے پہلے پیدا ہوئے ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ توجیہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان صحابہ کرام سے افضل نہ ہوں جو آقائے دوجہاں سے پہلے پیدا ہو چکے ہوں حالانکہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں خواہ وہ حضور ﷺ سے پہلے ہی پیدا ہو چکے ہوں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر بشر سے مراد وہ انسان لیا جائے جو آقائے دوجہاں ﷺ کے زمانہ پاک میں موجود ہو تو اس صورت میں سیدنا عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض نہیں ہوگا لیکن یہ توجیہ پھر بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تابعین سے اور بعد میں آنے والے مسلمانوں سے افضل شمار نہیں ہونگے کیونکہ بعد والے اور تابعین آقائے دوجہاں ﷺ کے زمانہ پاک میں نہیں تھے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر بشر سے مراد وہ انسان لیا جائے جو روئے زمین پر موجود ہے خواہ حضور کے زمانہ پاک میں پیدا ہوا یا بعد میں پیدا ہوا ہو تو اس صورت میں صحابہ کرام،تابعین اور بعد والے لوگ تو داخل ہو جائیں گے کہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان تمام سے افضل ہیں لیکن سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ پھر نقض وارد ہوگا کہ وہ بھی قرب قیامت روئے زمین پر موجود ہونگے حالانکہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان سے افضل نہیں ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے آپ کے لقب صدیق کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے،کہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تاجدار کائنات ﷺ کی نبوت کی بلا توقف تصدیق کی،اور واقعہ معراج کی بھی بلا چون و چرا تصدیق کی۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے سیدنا فاروق اعظم کو فاروق کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ وہ حق اور باطل میں فرق کرنے والے تھے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ انہیں ذو النورین اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے نکاح میں آقائے دوجہان ﷺ کی دو شہزادیاں تھیں پہلی آقائے دوجہاں ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہؓ کو آپ کے نکاح میں دیا۔ اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ کو بھی آپ کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ انتقال کر گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میری کوئی تیسری بیٹی بھی ہوتی تو وہ بھی آپ کے نکاح میں دے دیتا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے کہ مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کو مرتضٰی اس لئے کہا جاتا ہے کہ مرتضٰی کے معنٰی ہیں "چنا ہوا" اور آپ علیہ السلام بھی خدا و مصطفٰی کے بندوں میں سے چنیدہ بندے تھے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ ترتیب پر ہم نے سلف صالحین کو پایا ہے اگر سلف صالحین کے پاس مذکورہ ترتیب پر کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب نہ قائم کرتے لیکن انہوں نے یہی ترتیب قائم کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے پاس اس ترتیب کے قیام پر دلیل تھی، لہٰذا ہمیں اس ترتیب میں سلف صالحین کی اتباع کرنی چاہیے۔

وَاَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خلفائے اربعہ کے متعلق چند توجیہات بیان کرنی ہیں۔

1: افضلیت کا مسئلہ ظنی ہے کیونکہ ہم نے اسلاف سے حسن ظن رکھا ہے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ہوگی، جس کی وجہ سے انہوں نے خلفاء میں یہ ترتیب رکھی ہے، اگر ہم حسن ظن کی بناء پر ان کی تقلید نہ کرتے تو پھر اس مسئلہ میں سکوت وتوقف افضل تھا کیونکہ اس کے بارے میں اہل سنت اور روافض کے دلائل متعارض ہیں لہٰذا ایک جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

2: یہ افضلیت کا مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں، عملیات میں تو ظن کافی ہوتا ہے مگر اعتقادی مسئلہ میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین مطلوب ہوتا ہے جس کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

3: افضلیت کے مسئلہ میں سکوت اور توقف کرنے میں کسی واجبِ شرعی کا بھی نقصان نہیں ہے۔

4: اسلاف سے بھی اس مسئلہ میں توقف منقول ہے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ مذکوری توجیہات کو کمزور اور ضعیف قرار دیا ہے۔ پہلی توجیہ اس لئے کمزور ہے کہ اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں جبکہ روافض کے دلائل احادیث موضوعات ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن افضلیت مولا علی شیر غیر واضح ہے، لہٰذا دونوں کے دلائل متعارض نہیں ہوئے، متعارض تو تب ہوتے کہ جب دونوں طرف احادیث صحیحہ ہوتیں۔

☆ دوسری توجیہ اس لئے کمزور وضعیف ہے کہ مطلقاً یہ کہنا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں ہوتا درست نہیں، کیونکہ ہم نے اسلاف کی عقائد کی کتب میں ظنی مسائل کو بھی پایا ہے مثلاً فرشتوں کی انبیاء پر فضیلت یا انبیاء کی فرشتوں پر فضیلت، عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ کرام سے افضلیت، بعض کا یہ کہنا کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے...... یہ تمام مسائل ظنیہ ہیں اس کے باوجود اسلاف نے ان مسائل کو عقائد کی کتب میں ان کو درج کیا ہے۔

☆ تیسری توجیہ اس لیئے کمزور وضعیف ہے کہ اس مسئلہ میں افضلیت پر مذہب شیعہ کا ابطال مقصود ہے اور شیعہ مذہب کا

ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے کیونکہ انہوں نے صحابہ کرام کو حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلیفہ اول نہ منتخب کرنے پر ظالم اور سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو غاصب قرار دیا ہے۔

☆ چوتھی توجیہ کا جواب یہ ہے کہ سلف نے افضلیت کے مسئلے میں توقف نہیں کیا ہے یہ شارح علیہ الرحمۃ کا اپنا گمان ہے ،سلف تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ کو مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے افضل قرار دیتے ہیں جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ترتیب مذکورہ میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو افضل قرار دیا ہے۔

☆ رہی شارح علیہ الرحمۃ کی یہ بات کہ مذکورہ ترتیب میں ہم نے سلف کو پایا اور اب کہہ رہے ہیں کہ سلف سے توقف منقول ہے تو یہ شارح علیہ الرحمۃ کے کلام میں تعارض ہے تو جواباً عرض یہ ہے کہ ماقبل میں سلف سے جمہور سلف مراد ہیں اور توقف کرنے میں بعض سلف مراد ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ افضلیت کے سلسلے میں اپنی تحقیق پیش فرمارہے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے کہ مدارِ افضلیت کیا ہے تو بظاہر دو چیزیں بنتی دکھائی دیتی ہیں (۱) کثرتِ ثواب۔(۲) کثرتِ فضائل ومناقب، پہلی صورت کو تو عقل سے جانا نہیں جاسکتا، کیونکہ وہ اللہ ہی جانتا ہے کہ کس کی نیکیاں زیادہ ہیں کس کی کم ہیں؟ اور دوسری صورت (کثرت فضائل) کو دیکھا جائے تو اس اعتبار مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے فضائل ومناقب بہت زیادہ ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ترتیبِ خلافت پر دلیل

﴿عبارت﴾: وَخِلَافَتُهُمْ اَیْ نِیَابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُوْلِ فِیْ اِقَامَةِ الدِّیْنِ بِحَیْثُ یَجِبُ عَلٰی کَافَّةِ الْاُمَمِ الْاِتِّبَاعُ عَلٰی هٰذَا التَّرْتِیْبِ اَیْضًا یَعْنِیْ اَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِاَبِیْ بَکْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی ثُمَّ لِعُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ لِعُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی ثُمَّ لِعَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰه تَعَالٰی وَذٰلِكَ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ قَدِ اجْتَمَعُوْا یَوْمَ تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِیْ سَقِیْفَةِ بَنِیْ سَاعِدَةَ وَاسْتَقَرَّ رَأْیُهُمْ بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ وَالْمُنَازَعَةِ عَلٰی خِلَافَةِ اَبِیْ بَکْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی فَاَجْمَعُوْا عَلٰی ذٰلِكَ وَبَایَعَهُ عَلِیٌّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی رُؤُسِ الْاَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفٍ کَانَ مِنْهُ وَلَوْلَمْ تَکُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَهٗ لَمَّا اتَّفَقَ عَلَیْهِ الصَّحَابَةُ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَلَنَازَعَهُ عَلِیٌّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی کَمَا نَازَعَ مُعَاوِیَةُ وَلَا احْتَجَّ عَلَیْهِمْ لَوْکَانَ فِیْ حَقِّهٖ نَصٌّ کَمَا زَعَمَتِ الشِّیْعَةُ وَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ فِیْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْاِتِّفَاقُ عَلَی الْبَاطِلِ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ اِنَّ اَبَابَکْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَمَّا یَئِسَ مِنْ حَیٰوتِهٖ دَعَا عُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاَمْلٰی عَلَیْهِ کِتَابَ عَهْدِهٖ لِعُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی فَلَمَّا کَتَبَ خَتَمَ الصَّحِیْفَةَ وَاَخْرَجَهَا اِلَی النَّاسِ وَاَمَرَهُمْ اَنْ یُّبَایِعُوْا لِمَنْ فِی الصَّحِیْفَةِ فَبَایَعُوْا حَتّٰی مَرَّتْ بِعَلِیٍّ رَضِیَ

اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ فَقَالَ بَایَعْنَا لِمَنْ فِیْهَا وَاِنْ کَانَ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَبِالْجُمْلَةِ وَقَعَ الْاِتِّفَاقُ عَلٰی خِلَافَةٍ ثُمَّ اسْتُشْهِدَ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ شُوْرٰی بَیْنَ سِتَّةٍ عُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَعَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَطَلْحَةَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَزُبَیْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَسَعْدِ ابْنِ اَبِیْ وَقَّاصٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ ثُمَّ فَوَّضَ الْاَمْرَ خَمْسَتُهُمْ اِلٰی عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوْا بِحُکْمِهٖ فَاخْتَارَ عُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَبَایَعَهٗ وَبِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ فَبَایَعُوْهُ وَانْقَادُوْا لِاَوَامِرِهٖ وَصَلُّوْا مَعَهُ الْجُمَعَ وَالْاَعْیَادَ فَکَانَ اِجْمَاعًا ثُمَّ اسْتُشْهِدَ وَتَرَكَ الْاَمْرَ مُهْمَلًا فَاَجْمَعَ کِبَارُ الْمُهَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ عَلٰی عَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَالْتَمَسُوْا مِنْهُ قُبُوْلَ الْخِلَافَةِ وَبَایَعُوْهُ لِمَا کَانَ اَفْضَلَ اَهْلِ عَصْرِهٖ وَاَوْلٰهُمْ بِالْخِلَافَةِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ یَکُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِیْ خِلَافَتِهٖ بَلْ عَنْ خَطَاءٍ فِی الْاِجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَیْنَ الشِّیْعَةِ وَاَهْلِ السُّنَّةِ فِیْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَادِّعَاءُ کُلٍّ مِّنَ الْفَرِیْقَیْنِ النَّصَّ فِیْ بَابِ الْاِمَامَةِ وَاِیْرَادُ الْاَسْوِلَةِ وَالْاَجْوِبَةِ مِنَ الْجَانِبَیْنِ فَمَذْکُوْرٌ فِی الْمُطَوَّلَاتِ

﴿ترجمہ﴾: اوران کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کے تمام امت پران کی اتباع واجب ہوان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت حضرت ابوبکر صدیقؓ کی ہے اور پھر حضرت عمر فاروقؓ کی ہے، پھر حضرت عثمانؓ کی ہے اور پھر مولا علی شیر خداؓ کی ہے اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرما جانے کے روز صحابہ کرام سقیفہ بنی ساعدہ (بنو ساعدہ کے چبوترہ میں) میں جمع ہوئے اور باہمی مشورے، اور بحث ومباحثہ کے بعد صدیق اکبرؓ کے خلیفہ ہونے پر رائے جم ہوگئی، پس سب نے اس پر اجماع کرلیا اور قدرے توقف کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کرلی اور خلافت ان کا (صدیق اکبرؓ کا) حق نہ ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہؓ سے نزاع کیا تھا اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر محبت قائم کرتے، اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے؟ پھر جب حضرت ابوبکر صدیقؓ اپنی زندگی سے ناامید ہوگئے تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہر بند کیا اور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور ان کو حکم دیا کہ وہ اس شخص کیلئے بیعت کریں جو اس صحیفہ میں ہیں، تو انہوں نے بیعت کی یہاں تک کہ وہ صحیفہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے فرمایا ہم نے اس کیلئے بیعت کی جو اس میں ہے اگر چہ وہ عمرؓ ہوں، خلاصہ یہ ہے کہ ان کی خلافت پر اتفاق ہوگیا ہے، پھر جب فاروق اعظمؓ شہید کردئے گئے اور خلافت کو چھ حضرات! حضرت عثمان غنیؓ، حضرت مولا علی شیر خداؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہ اور حضرتؓ سعد بن ابی وقاص کے مشورہ پر چھوڑا، پھر ان سے پانچ نے معاملہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی سپرد کردیا اور ان کے فیصلے پر راضی ہوگئے تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کو ترجیح دی اور صحابہ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی پھر دوسرے لوگوں نے

بیعت کی اوران کے احکام کی تابعداری کی اوران کیساتھ جمعہ اورعیدین کی نمازیں پڑھیں تو یہ اجماع ہو گیا اور پھر جب حضرت عثمانؓ شہید کر دیئے گئے اور امر خلافت کو مہمل چھوڑا (یعنی خلافت کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے) تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ پر اجماع کیا اوران سے خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اوران سے انہوں نے بیعت کی اس لئے کہ وہ اپنے ہم زمانہ لوگوں میں سے افضل اور خلافت کے سب سے زیادہ حق دار تھے۔اور جو اختلاف اورلڑائیاں ہوئی ہیں تو وہ ان کی خلافت کے بارے میں جھگڑے کی وجہ سے نہیں ہوئیں بلکہ اجتہادی خطاء کی وجہ سے ہوئیں اور جو اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان اختلاف واقع ہوا اور مسئلہ امامت میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا دعویٰ کرنا اور سوالات و جوابات پیش کرنا تو یہ لمبی کتابوں میں مذکور ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَخِلاَفَتُهُمْ اَیْ نِيَابَتُهُم الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ خلافت کی مذکورہ ترتیب پر دلیل قائم کرنا ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اس دنیا سے پردہ فرما گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے انصار نے مہاجرین سے کہا کہ ایک امیر ہم میں سے ہوگا اور ایک تم میں سے ہوگا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ امراء ہم میں سے ہوں گے اور بطور دلیل یہ حدیث ''الائمة من قريش '' پیش کی ،حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں سے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنا شروع کرو اسی دوران حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا، ہاتھ بڑھاؤ انھوں نے ہاتھ بڑھایا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اس کے بعد تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اور اس پر اجماع منعقد ہو گیا البتہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تھوڑا سا توقف کیا بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ممبر پر چڑھے اور لوگوں کو دیکھا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نظر نہ آئے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلایا اور فرمایا کہ کیا تم مسلمانوں کی جماعت میں تفرقہ ڈالنا چاہتے ہو تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا''لا تثريب يا خليفة رسول الله ''اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اور بعض روایات میں توقف کی یہ وجہ بتلائی گئی ہے، کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ ہم اہل بیت ہیں کم از کم ہمارا یہ حق بنتا ہے کہ آپ ہم سے بھی مشورہ لیتے ،تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ بات دراصل یہ تھی کہ آپ حضور ﷺ کی تکفین اور تدفین میں مشغول تھے لوگوں کے درمیان تنازع کا خوف تھا تو میں نے مناسب سمجھا کہ ایسا نہ ہو کہ میں آپ کو بلاؤں اور اسی دوران صحابہ دو دھڑوں میں تقسیم ہو جائیں تو میں نے اسی لئے آپ سے مشورہ نہیں لیا جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حقیقت حال کا پتہ چلا تو انھوں نے لوگوں کے سامنے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی ،اگر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ برحق نہ ہوتے تو صحابہ ان کی خلافت پر اجماع کیوں کرتے؟ کیونکہ باطل پر امت کا اجماع تو ممنوع ہے خصوصاً صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ

عنہ جو کہ انبیاء علیہم السلام کے بعد تمام انسانوں میں افضل ہیں ان کا باطل پر اجماع تو بطریق اولیٰ ممنوع ہے، اگر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ برحق نہ ہوتے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کیساتھ ضرور لڑتے جیسا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیساتھ جنگ لڑی، اگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نص ہوتی جیسا کہ شیعہ حضرات کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے کہا کہ میرے بعد خلیفہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوں گے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلاف اس نص کو ضرور پیش کرتے لیکن حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بطور استدلال نص کو پیش نہیں کیا تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں کوئی نص نہیں ہے، اور شیعہ حضرات نے جو نص ذکر کی ہے وہ باطل و من گھڑت ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نص ہوتی تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نص کو کیسے ترک کر سکتے تھے؟ اور باطل پر ان کا اجماع کیسے ہو سکتا تھا؟ پس معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نص نہیں ہے اور خلیفہ برحق حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

ثُمَّ اِنَّ اَبَابَکْرٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بقیہ تین خلفاء کی خلافت بیان کرنا ہے۔ کہ جب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ زندگی سے ناامید ہو گئے تو حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلایا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیلئے خلافت کا عہد نامہ لکھا اور اس صحیفہ پر مہر لگائی اور لوگوں سے کہا کہ اس صحیفہ میں جس کا نام ہے اس کے ہاتھ پر بیعت کریں تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیعت کی یہاں تک کہ وہ صحیفہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پہنچا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ اس صحیفہ میں جس آدمی کا نام ہے اس کے ہاتھ پر میں بیعت کرتا ہوں اگر وہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیوں نہ ہوں لہٰذا اس طرح عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اتفاق ہوا۔

پھر جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید ہو گئے اور خلافت کا معاملہ چھ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مشورہ پر چھوڑا گیا جن کے نام یہ ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان میں سے پانچ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خلافت کا معاملہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سپرد کیا اور ان کے فیصلے پر رضا مندی اختیار کی، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلافت کا اہل سمجھا اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں ان کے ہاتھ پر بیعت کی، اسکے بعد تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اور ان کے اوامر کے مطیع بن گئے اور ان کیساتھ جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں لہٰذا حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا۔

پھر جب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید ہو گئے اور خلافت کی بات مہمل چھوڑ گئے یعنی آگے کسی اور کو خلیفہ مقرر نہ کر سکے تو اکابر مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق کیا اور ان قبول خلافت کی گزارش کی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت ہو گئے کیونکہ اس زمانہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم

سے افضل اور مستحق خلافت تھے۔

وَمَاوَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ خلیفہ برحق تھے، تو پھر صحابہ کرام نے ان کے خلاف جنگ کیوں لڑی؟

﴿جواب﴾: صحابہ کرام کے مابین جنگیں یعنی جنگِ صفین اور جنگِ جمل اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ صحابہ کرام مولا علی شیر خدا کو خلیفہ برحق نہیں سمجھتے تھے، بلکہ ان سے اجتہادی خطا واقع ہوئی، وہ یعنی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یہ چاہتے تھے کہ قاتلین عثمان سے فی الفور قصاص لیا جائے جبکہ مولا علی شیر خدا کا موقف یہ تھا کہ پہلے خلافت میں استحکام پیدا ہو جائے تو بدلہ لے لیں گے، فوراً قصاص لینے کی صورت میں بغاوت کا خطرہ تھا، الغرض! سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ! مولا علی شیر خدا کی خلاف کو برحق سمجھتے تھے لیکن اجتہادی خطا سرزد ہو گئی۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں بابِ امامت میں اہل سنت اور شیعہ نے اپنے اپنے مذہب کے حق میں دلائل پیش کئے ہیں دونوں جانبوں سے سوالات و جوابات بھی ہوئے ہیں جو کہ بڑی کتب (شرح مقاصد، شرح مواقف) میں مذکور ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مدتِ خلافت

﴿عبارت﴾: وَالْخِلَافَةُ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَاِمَارَةٌ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْخِلَافَةُ بَعْدِىْ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيْرُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَضُوْضًا وَقَدِ اسْتُشْهِدَ عَلِىٌّ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ عَلٰى رَأْسِ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً مِنْ وَفَاتِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمُعَاوِيَةُ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ وَمَنْ بَعْدَهٗ لَايَكُوْنُوْنَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوْكًا وَاُمَرَاءَ وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْاُمَّةِ قَدْ كَانُوْا مُتَّفِقِيْنَ عَلٰى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمَرْوَانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيْزِ مَثَلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِىْ لَايَشُوْبُهَا شَىْءٌ مِّنَ الْمُخَالَفَةِ وَمَيْلٌ عَنِ الْمُتَابَعَةِ تَكُوْنُ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً بَعْدَهَا قَدْ تَكُوْنُ وَقَدْ لَاتَكُوْنُ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى اَنَّ نَصْبَ الْاِمَامِ وَاجِبٌ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ اَوْعَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيْلٍ سَمْعِىٍّ اَوْعَقْلِىٍّ وَالْمَذْهَبُ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَّاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً وَلِاَنَّ الْاُمَّةَ قَدْ جَعَلُوْا اَهَمَّ الْمُهِمَّاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِىِّ عَلَيْهِ السَّلَام نَصْبَ الْاِمَامِ حَتّٰى قَدَّمُوْهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ اِمَامٍ وَلِاَنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ

﴿ترجمہ﴾: نبی کریم ﷺ کے بعد خلافت تیس سال ہے، پھر اس کے بعد بادشاہت اور امارت ہے کیونکہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہے پھر اس کے بعد ظالم بادشاہت ہو گی اور حضور ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرمانے

کے تیس سال بعد حضرت علیؓ شہید ہو گئے پس معاویہؓ اوران کے بعد والے لوگ خلفاء نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔ اور یہ مشکل ہے کیونکہ امت میں سے اہل حل وعقد نے خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ کی خلافت پر قول کیا ہے جیسے عمر بن عبد العزیزؓ کی خلافت مثلاً اور شاید کہ اس سے مراد یہ ہو کہ خلافت کاملہ جس کیساتھ مخالفت اور اتباع سے اغراض کرنے کی ملاوٹ نہ ہو یہ خلافت کاملہ تیس سال ہے اس کے بعد کبھی ہو گی اور کبھی نہ ہو گی، پھر امام مقرر کرنے پر اجماع ہے اختلاف اس میں ہے کہ امام مقرر کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر ہو لیل سمعی سے ثابت ہے یا دلیل نقلی سے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے کیونکہ فرمان نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہے کہ جو آدمی مر جائے اور اپنے زمانہ کے امام کو نہ جانتا ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا اور اسلئے کہ امت کیلئے حضور ﷺ نے اپنے بعد سب سے اہم کام امام کے تقرر کو مقرر کر دیا یہاں تک کہ اس کو حضور ﷺ کی تدفین پر مقدم کیا اور ہر امام کی موت کے بعد ایسا کیا گیا ہے اور اسلئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام کے تقرر پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی آنے والی عبارت سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

نبی کریم ﷺ کے بعد خلافت و نیابت تیس سال پر تمام ہوئی ہے، پھر اس کے بعد بادشاہت اور امارت کا دور ہے، اور اس امر کی نشاندہی تاجدار کائنات ﷺ نے پہلے سے فرمادی تھی کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہو گی پھر اس کے بعد ظالم بادشاہت ہو گی اور چنانچہ حضور ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرمانے کے تقریباً تیس سال بعد حضرت علیؓ شہید ہو گئے، یاد رہے ان تیس سال کا مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کی شہادت پر پورا ہونا تقریباً ہے درحقیقت یہ تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب مولا علی شیر خدا کی شہادت کے بعد امام حسن مجتبیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چھ مہینے تک خلافت فرمالی، اور پھر خلافت سے دستبردار ہو کر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھوں جا کر بیعت فرمالی، اور اس بات کی نشاندہی تاجدارِ کائنات ﷺ نے پہلے سے فرمادی تھی کہ میرا یہ بیٹا حسن! میری امت کے دو بہت بڑے دھڑوں میں صلح کرائیگا۔

☆ پس! حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے بعد والے لوگ خلفاء نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔

30 سالہ خلافت کی تفصیل:

1: حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: دو سال ہے۔

2: حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: دس سال ہے۔

3: حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: بارہ سال ہے۔

4: حضرت سیدنا مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: پانچ سال چھ مہینے ہے۔

5: حضرت سیدنا امام حسن مجتبیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: چھ مہینے ہے۔ = 30

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مذکورہ حدیث سے خلافت کی کل مدت 30 سال ہے جبکہ مجتہدین نے عباسی خلفاء پر، اور مروان کی نسل میں بعض یعنی دس خلفاء کی خلافت پر اجماع کیا ہے خاص طور پر حضرت عمر بن عبدالعزیز کو خلیفہ خامس قرار دیا ہے لہٰذا خلافت کا تیس سال پر پورا ہونا مشکل ہے۔

﴿جواب﴾: حدیث میں خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ ہے جس میں آپ ﷺ کی مخالفت نہ ہو، جو نبوت کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں آقائے دو جہاں ﷺ کی اتباع سے بالکل اعراض نہ ہو اس خلافت کاملہ کا دور تسلسل کے ساتھ 30 سال تک برقرار رہیگا پھر یہ تسلسل ٹوٹ جائیگا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام کے مقرر کرنے پر امت کا اجماع و اتفاق ہے اختلاف اس میں ہے کہ امام مقرر کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر؟ شیعہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام کا تقرر لطف واحسان ہے اور احسان کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہو سکتی ہی نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی حاکم نہیں۔ اہل سنت اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے پھر ان دونوں کا اختلاف ہے کہ امام کا جو تقرر مخلوق پر واجب ہے یہ دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے ثابت ہے۔ اہل سنت اول کے قائل ہیں اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اول بات کے ثبوت پر تین دلائل پیش کیے ہیں۔

1: نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے فرمایا جو آدمی مر جائے اور اپنے زمانہ کے امام کو نہ جانتا ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

2: آقائے دو جہاں ﷺ کے وصال کے بعد صحابہ کرام نے بالاتفاق امام کے تقرر کو ضروری سمجھا۔

3: بہت سے احکامِ شرعیہ کی ادائیگی امام کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے امام کا تقرر ضروری ہے۔

☆ معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر عقلاً واجب ہے کیونکہ ہر قوم کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو امت کے افراد کے تنازع کو ختم کرے اور ملک میں امن وامان قائم کرے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام کے فرائضِ منصبی

﴿عبارت﴾: وَالْمُسْلِمُوْنَ لَابُدَّلَهُمْ اِمَامٌ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ اَحْكَامِهِمْ وَاِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّثُغُوْرِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَاَخْذِصَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ وَاِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْاَعْيَادِوَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِوَقُبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ وَتَزْوِيْجِ الصَّغَائِرِ الَّذِيْنَ لَااَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِيْ لَايَتَوَلَّاهَا اٰحَادُالْاُمَّةِ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَايَجُوْزُالْاِكْتِفَاءُ بِذِيْ شَوْكَةٍ فِيْ كُلِّ نَاحِيَةٍ وَمِنْ اَيْنَ يَجِبُ نَصْبُ مَنْ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ قُلْنَالِاَنَّهٗ

يُؤَدِّيْ اِلٰى مُنَازَعَاتٍ وَمُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةٍ اِلٰى اِخْتِلَالِ اَمْرِ الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِيْ زَمَانِنَا هٰذَا فَاِنْ قِيْلَ فَلْيُكْتَفَ بِذِيْ شَوْكَةٍ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ اِمَامًا كَانَ اَوْ غَيْرَ اِمَامٍ فَاِنَّ اِنْتِظَامَ الْاَمْرِ يَحْصُلُ بِذَالِكَ كَمَا فِيْ عَهْدِ الْاَتْرَاكِ قُلْنَا نَعَمْ يَحْصُلُ بَعْضُ النِّظَامِ فِيْ اَمْرِ الدُّنْيَا وَلٰكِنْ يَّخْتَلُّ اَمْرُ الدِّيْنِ وَهُوَ الْاَمْرُ الْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ وَالْعُمْدَةُ الْعُظْمٰى فَاِنْ قِيْلَ فَعَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ اَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً يَكُوْنُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ خَالِيًا عَنِ الْاِمَامِ فَيَعْصِي الْاُمَّةُ كُلُّهُمْ وَيَكُوْنُ مِيْتَتُهُمْ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً قُلْنَا قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةُ الْكَامِلَةُ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَنْقَضِيْ دُوْنَ دَوْرِ الْاِمَامَةِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاِمَامَةَ اَعَمُّ لٰكِنَّ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشِّيْعَةِ مَنْ يَّزْعَمُ اَنَّ الْخَلِيْفَةَ اَعَمُّ وَلِهٰذَا يَقُوْلُوْنَ بِخِلَافَةِ الْاَئِمَّةِ الثَّلٰثَةِ دُوْنَ اِمَامَتِهِمْ وَاَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْاَمْرُ مُشْكِلٌ

﴿ترجمہ﴾: مسلمانوں کیلئے ایک ایسا امام ضروری ہے جو کہ ان (مسلمانوں) پر احکام (شرعیہ) نافذ کرے ان پر حدود قائم کرے، ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے ان کے لشکر کو تیار کرے، ان سے زکوۃ وصول کرے، ظالموں چوروں اور ڈاکوں کو مغلوب کرے، جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرے، لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑے کو ختم کرے، حقوق پر قائم ہونے والے شہادتیں قبول کرے، چھوٹے لڑکوں اور لڑکیوں کا نکاح کرے، جس کا کوئی ولی نہ ہو، مال غنیمت کو تقسیم کرے اور اس کے علاوہ بہت سارے وہ امور انجام دے جن کو امت کے عام افراد سنبھال نہیں سکتے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر علاقے میں قوت والے پر اکتفاء کرنا کیوں جائز نہیں ہے، اور ایسے شخص کا تقرر کرنا کہاں سے واجب ہے؟ کہ جس کے لئے ریاست عامہ ہو تو ہم جواب میں دینگے کہ ایسی صورت میں یہ ایسے جھگڑے اور مخاصمت کی طرف پہنچا دیگا جن کی وجہ سے امر دین اور امر دنیا میں خلل ہوگا جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ ایسے طاقت والے آدمی پر اکتفاء کیا جائے جس کو ریاست عامہ حاصل ہو، خواہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے سے متصف ہو) غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لیے کہ معاملے کا (یعنی دین و دنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائیگا۔ جیسا کے ترک بادشاہوں کے زمانے میں تھا ہم جواب میں دینگے کہ جی ہاں دنیوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں کچھ نہ کچھ انتظام حاصل ہوگا لیکن دینی امور (نماز جمعہ، نماز عید) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) جو کہ اہم مطلوب اور عمدۂ عظمیٰ ہے، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو کہ ذکر گئی ہے کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے اور خلفاء راشدین کے بعد والا زمانہ امام سے خالی ہو جائیگا اور تمام امت گناہگار ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت ہوگی ہم جواب میں کہیں گے کہ مراد خلافت کاملہ ہے، اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ دور خلافت ختم ہو جائیگا نہ کہ دور امامت، اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ امامت خلافت سے اعم ہے، لیکن ہم نے یہ اصطلاح قوم (اہل سنت) سے نہیں پائی، البتہ شیعہ حضرات اسکے برعکس

کہتے ہیں کہ خلیفہ امام سے اعم ہے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ خلفاء ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں اور ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں ، رہا خلافت عباسیہ کے بعد تو یہ بات قابل اشکال ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمۃ امام کے فرائض منصبی بیان کرر ہے ہیں۔

(۱) احکام (شرعیہ) نافذ کرے۔ (۲) حدود قائم کرے۔
(۳) سرحدوں کی حفاظت کرے۔ (۴) لشکر کو تیار کرے۔
(۵) زکوۃ وصول کرے۔ (۶) ظالموں چورں اور ڈاکوں کو مغلوب کرے۔
(۷) جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرے۔ (۸) لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑے کو ختم کرے۔
(۹) حقوق پر قائم ہونے والے شہادتیں قبول کرے۔
(۱۰) چھوٹے لڑکوں اور لڑکیوں کا نکاح کرے جنکا کوئی ولی نہ ہو۔
(۱۱) مال غنیمت کو تقسیم کرے۔

☆ اور اس کے علاوہ بہت سارے وہ امور انجام دے جن کو امت کے عام افراد نہیں سکتے۔

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾ ہر علاقے میں قوت والے پر اکتفاء کیوں نہیں کیا جاتا، جس کو اس علاقے پر قوت وغلبہ حاصل ہو تو ایسے شخص کا امام مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے کہ جس کے لئے ریاست عامہ حاصل ہو۔

﴿جواب﴾: اگر ہر علاقے میں قوت والے پر اکتفاء کرلیا جائے تو ایسی صورت میں یہ ایسے جھگڑے اور مخاصمت کی طرف پہنچا دیگا جن کی وجہ سے امر دین اور امر دنیا میں خلل ہوگا جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

فَإِنْ قِيلَ فَلْيُكْتَفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: پھر تو ایسے طاقت والے آدمی پر اکتفاء کیا جائے جس کو تمام بلادِ اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو، خواہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے سے متصف ہو) غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لیے کہ معاملے کا (یعنی دین ودنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائیگا۔ جیسا کے ترک بادشاہوں کے زمانے میں تھا۔

﴿جواب﴾: جی ہاں اس صورت میں دنیوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں کچھ نہ کچھ انتظام حاصل ہوگا لیکن دینی امور (نماز جمعہ، نماز عید) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) جوکہ اہم مطلوب اور عمدہ عظمیٰ ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَعَلَى مَا ذُكِرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل میں یہ بات بیان کردی گئی کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے اور خلفاء راشدین کے بعد والا زمانہ امام سے خالی ہوگا اور تمام امت گنہکار ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔

﴿جواب﴾ خلافت میں جو تیس سال کا جوذکر ہے اس سے مراد خلافت کاملہ ہے، اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ کہ دور خلافت ختم ہو چکا ہے لیکن دور امامت باقی ہے کیونکہ امامت خلافت سے اعم ہے ،خلیفہ اس کو کہا جاتا جس کی حکومت خلفاء اربعہ کے طریق پر ہو اور امام عام ہے خواہ اس کی حکومت خلفاء اربعہ کے طریق پر ہو خواہ نہ ہو۔ تو چونکہ امامت باقی ہے لہٰذا لوگ امام کے تقرر کے مکلف ہیں پس امت گناہگار نہیں ہوگی کیونکہ امت نے امام کے تقرر کا عہدہ ادا کیا ہے۔

لٰكِنَّ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ اصطلاح ''کہ امام اعم ہے اور خلیفہ اخص ہے'' ہم نے اہل سنت سے نہیں پائی، البتہ شیعہ حضرات اسکے برعکس کہتے ہیں کہ خلیفہ امام سے اعم ہے، خلیفہ عادل و غیر عادل ہوسکتا ہے بخلاف امام کہ وہ عادل ہوگا اور ان کے بارہ اماموں میں سے ہوگا۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ خلفاء ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں اور ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں۔

وَاَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: خلفاء عباسیہ کے بعد والے زمانے میں نہ تو خلافت کاملہ تھی اور نہ ناقصہ تو تقرر امام کو ترک کرنے کی وجہ سے امت گناہگار ہوگی۔

﴿جواب﴾:1 امت نے تقرر امام کو اضطراری طور پر ترک کیا ہے امت گناہگار تب ہوتی کہ جب وہ امام کے تقرر کو اختیاری طور پر ترک کرتے کیونکہ وعید امر اختیاری پر ہوتی ہے امر اضطراری پر نہیں ہوتی۔

2: حدیث پاک میں مَنْ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ میں امام سے مراد آقائے دو جہاں ﷺ ہیں لہٰذا اس حدیث پاک کا مطلب یہ ہے کہ جس نے تاجدار کائنات ﷺ کی تصدیق نہ کی اور بغیر تصدیق کے مرگیا تو وہ کافر ہے اور جاہلیت کی موت مرا ہے

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کیا امام محمد مہدی علیہ السلام روپوش ہوگئے تھے؟

﴿عبارت﴾: ثُمَّ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاِمَامُ ظَاهِرًا لِيُرْجَعَ اِلَيْهِ فَيَقُوْمُ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْصُلَ مَاهُوَ الْغَرْضُ مِنْ نَّصْبِ الْاِمَامِ لَا مُخْتَفِيًا مِنْ اَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْاَعْدَاءِ وَمَا لِلظَّلَمَةِ مِنَ الْاِسْتِيْلَاءِ وَلَا مُنْتَظَرًا خُرُوْجُهٗ عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَانْقِطَاعِ مَوَادِ الشَّرِّ وَالْفَسَادِ وَاِنْحِلَالِ نِظَامِ اَهْلِ الظُّلْمِ وَالْعِنَادِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ خُصُوْصًا الْاِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ اَنَّ الْاِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ ثُمَّ اِبْنُهُ الْحَسَنُ ثُمَّ اَخُوْهُ الْحُسَيْنُ ثُمَّ اِبْنُهٗ عَلِيٌّ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ ثُمَّ اِبْنُهٗ مُحَمَّدُنِ الْبَاقِرُ ثُمَّ اِبْنُهٗ

جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ اِبْنُهُ مُوْسٰی الْكَاظِمُ ثُمَّ اِبْنُهُ عَلِيٌّ نِ الرِّضَا ثُمَّ اِبْنُهُ مُحَمَّدُ نِ التَّقِيُّ ثُمَّ اِبْنُهُ عَلِيٌّ نِ النَّقِيُّ ثُمَّ اِبْنُهُ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ اِبْنُهُ مُحَمَّدُ نِ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ وَقَدِ اخْتَفٰی خَوْفًا مِّنْ اَعْدَائِهٖ وَسَيَظْهَرُ فَيَمْلَأُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِيْ طُوْلِ عُمْرِهٖ وَامْتِدَادِ اَيَّامِ حَيٰوتِهٖ كَعِيْسٰی وَالْخِضْرِ وَغَيْرِهِمَا وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ اِخْتِفَاءَ الْاِمَامِ وَعَدَمَهُ سَوَاءٌ فِيْ عَدَمِ حُصُوْلِ الْاَغْرَاضِ الْمَطْلُوْبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْاِمَامِ وَاَنَّ خَوْفَهُ مِنَ الْاَعْدَاءِ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوْجَدُ مِنْهُ اِلَّا الْاِسْمُ بَلْ غَايَةُ الْاَمْرِ اَنْ يُّوْجِبَ اِخْتِفَاءَ دَعْوَی الْاِمَامَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ اٰبَائِهِ الَّذِيْنَ كَانُوْا ظٰهِرِيْنَ عَلَی النَّاسِ وَلَا يَدَّعُوْنَ الْاِمَامَةَ وَاَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَاخْتِلَافِ الْاٰرَاءِ وَاسْتِيْلَاءِ الظَّلَمَةِ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَی الْاِمَامِ اَشَدُّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهٗ اَسْهَلُ

﴿ترجمہ﴾: پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہوتا کہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے کہ وہ لوگوں کی بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ مقصود حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے، دشمنوں کے خوف سے اور ظالموں کے غلبہ کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے (احوال) درست ہونے کے وقت، اور شر وفساد کے مادوں کے ختم ہو جانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت، ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ گمان کرتے ہیں بالخصوص ان میں سے امامیہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، پھر ان کے بیٹے امام حسن رضی اللہ عنہ پھر ان کے بھائی امام حسین رضی اللہ عنہ پھر حسین رضی اللہ عنہ کے بیٹے امام علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام موسیٰ کاظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد تقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی نقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے امام محمد قاسم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہے۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دینگے جس طرح اس وقت دنیا ظلم وستم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جیسے عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام وغیرہ۔ اور آپ خوف واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ہمیں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور آراء کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کیلئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ یَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اہل تشیع کی تردید کرنی ہے کیونکہ شیعہ امامیہ کا نظریہ یہ (جیسا کہ مابعد میں آرہا ہے) ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ کے بعد سلسلہ امامت حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت امام مہدی علیہ السلام پر ختم ہو گیا تھا جو کہ دشمنوں کے خوف سے 660 ہجری یا 666 ہجری میں ایک غار میں جا چھپے تھے، یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ پر اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے نکلنے کا انتظار کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جب دنیا سے شر و فساد ختم ہو جائیگا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائیگا تو اس وقت امام مہدی علیہ السلام ظاہر ہونگے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ امام کو ظاہر و باہر ہونا چاہیے تاکہ لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں نہ کہ لوگوں ظلم و ستم اور دشمنوں کے خوف سے پوشیدہ ہو جائے اور درستگی زمانہ کا انتظار کرنے لگے۔

☆ شیعہ امامیہ یہ گمان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، پھر ان کے بیٹے امام حسن رضی اللہ عنہ پھر ان کے بھائی امام حسین رضی اللہ عنہ پھر حسین رضی اللہ عنہ کے بیٹے امام علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام موسیٰ کاظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد تقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی نقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے امام محمد قاسم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہے۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جس طرح اس وقت دنیا ظلم و ستم سے بھری ہے۔

☆ اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں یہ ویسے ہی ہے جیسے عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام وغیرہ، حضرت ادریس علیہ السلام اور حضرت الیاس علیہم السلام۔

وَاَنْتَ خَبِیْرٌ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام غائب کے متعلق عقیدہ کے بطلان پر تین دلیلیں پیش کرنی ہیں۔

1: امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں جو امام کے وجود سے مقصود ہیں مثلاً حدود وغیرہ کا قائم کرنا۔ یعنی اس کا روپوش ہونا اور نہ ہونا بالکل یکساں ہے۔

2: دشمنوں کا خوف اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ امام چھپ جائے اور نام کے علاوہ کوئی وجود ہی نہ رہے بلکہ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہے کہ لوگوں سے اپنی امامت کا دعویٰ مخفی رکھے مگر ان میں ظاہر ہو جیسا کہ ان کے آباء کرتے تھے، جیسے امام حسن عسکری رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں میں ظاہر رہتے تھے لیکن دعویٰ امامت نہیں کرتے تھے۔

3: جب زمانے میں فساد اور آراء کا اختلاف بہت زیادہ ہو اور ظالموں کا غلبہ ہو تو ایسے دور میں چھپنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ایسے زمانے میں لوگوں کو امام کی شدید ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ جن دنیا سے ظلم و بربریت کا خاتمہ ہو جائے تو پھر امام کا کیا فائدہ ہے؟ فائدہ اور ضرورت تو اب ہے کہ اس کی برکت سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے۔

امام کا قریشی ہونا ضروری ہے، ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَايَجُوْزُمِنْ غَيْرِهِمْ وَلَايَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِمٍ وَاَوْلَادِعَلِيٍّ يَعْنِيْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ الْاِمَامُ قُرَيْشِيًّالِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَهٰذَاوَاِنْ كَانَ خَبْرًاوَاحِدًا لٰكِنْ لَمَّارَوَاهُ اَبُوْبَكْرٍرَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ مُحْتَجًّابِهٖ عَلَى الْاَنْصَارِوَلَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌفَصَارَمُجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يُخَالِفْ فِيْهِ اِلَّاالْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَلَايُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ هَاشِمِيًّا اَوْعَلَوِيًّالِمَاثَبَتَ بِالدَّلَائِلِ مِنْ خِلَافَةِ اَبِيْ بَكْرٍوَعُمَرَوَعُثْمَانَ مَعَ اَنَّهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْامِنْ بَنِيْ هَاشِمٍ وَاِنْ كَانُوْامِنْ قُرَيْشٍ فَاِنَّ قُرَيْشًااِسْمٌ لِاَوْلَادِالنَّضْرِبْنِ كِنَانَةَ وَهَاشِمٍ هُوَاَبُوْعَبْدِالْمُطَّلِبِ جَدُّرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَاِنَّهٗ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِالْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِمُنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَبْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِبْنِ مَالِكِ بْنِ نَضْرِبْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ اِلْيَاسِ بْنِ مُضَرِبْنِ نَزَارِبْنِ مَعْدِبْنِ عَدْنَانَ،فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِاَنَّ الْعَبَّاسَ وَاَبَاطَالِبِ اِبْنَاعَبْدِالْمُطَّلِبِ،وَاَبُوْبَكْرٍ قُرَيْشِيٌّ لِاَنَّهٗ اِبْنُ اَبِيْ قُحَافَةَ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرِبْنِ عَمْرِوبْنِ تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ ابْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ،وَكَذَا عُمَرُلِاَنَّهٗ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِالْعُزّٰى بْنِ رِيَاحِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ قُرْطِ بْنِ زَرَاحِ ابْنِ عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ،وَكَذَاعُثْمَانُ،لِاَنَّهٗ ابْنُ عَفَّانَ بْنِ اَبِي الْعَاصِ بْنِ اُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِشَمْسِ بْنِ عَبْدِمُنَافٍ

﴿ترجمہ﴾ اور امام قریش میں سے ہونا چاہیے، غیر قریش میں سے ہونا جائز نہیں ہے اور بنی ہاشم اور اولادِ علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگر چہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے انکار نہیں کیا تو یہ حدیث متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا، البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ دلائل سے ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت ثابت ہے، باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہیں تھے اگر چہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ کا نام ہے، پس اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لیے کے عباس اور (حضرت علی رضی اللہ عنہ کے باپ) ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لیے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عبداللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) ان اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن

عبدالعزی بن رباح بن وعبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب ، اور اسی طرح عثمان بھی قریشی ہیں اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن وعبد شمس ابن عبد مناف ۔

﴿تشریح﴾:

وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْش الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ امامت کی شرائط میں ایک شرط بیان کرنی ہے کہ امام کا قریشی ہونا ضروری ہے کیونکہ نبی علیہ السلام کے ارشادِ گرامی ہے کہ امام قریش میں سے ہو اور یہ حدیث اگر چہ خبر واحد ہے مگر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت کے مسئلہ میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنا استحقاق جتلایا تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے انکار نہیں کیا پس یہ حدیث متفق علیہ ہوگئی ۔

امام کے قریشی ہونے میں صرف خوارج اور معتزلہ نے اختلاف کیا ہے کہ ان کے ہاں خلیفہ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں ، ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ خلافت کو قریش کے ساتھ خاص کرنا عدم مساوات ہے حالانکہ اسلام نے ہمیں مساوات کا حکم دیا ہے دوسری دلیل یہ حدیث پاک ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا **اسمعوا و اطیعوا وان ولی علیکم عبد حبشی ذو زبیبة** اور تیسری دلیل کہ حضور ﷺ کا یہ فرمان **الائمة من قریش** ایک قسم کی پیشین گوئی ہے کہ عرصہ دراز تک قریش میں خلافت رہیگی ، اور واقعۃً عرصہ دراز تک خلافت ان میں رہی بھی ، ان دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ شریعت نے مساوات کے قیام کے ساتھ ساتھ فرق مراتب کا بھی خیال رکھا ہے بوڑھے کا غیر بوڑھے پر ، حافظ قران کا غیر حافظِ قران پر ، لہٰذا قریش کے لئے فرق مراتب ثابت ہے دوسری دلیل کہ جس میں یہ وارد ہے کہ اگر آپ کا سردار اور امیر ایک حبشی غلام بھی ہے تو ان کی بات مانو ! تو اس سے مراد لشکر یا قافلے کی امارت ہے ، اور تیسری دلیل **الائمة من قریش** ایک طرف پیشین گوئی ہے تو دوسری طرف شرط احقیت ہے کہ قریش بہت زیادہ حقدار ہیں ۔

وَلَايَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِم الخ: امام کا قریشی ہونا ضروری ہے ، ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ دلائل سے ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت ثابت ہے ، باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہیں تھے اگر چہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ کا نام ہے ، پس اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے **محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ھاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فھر بن مالك بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان** ، تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لیے کے عباس اور (حضرت علی رضی اللہ عنہ کے باپ) ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابو بکر قریشی ہیں اس لیے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے ۔ **عبداللہ ابو بکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی** ، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) ان اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس

طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالعزی بن رباح بن وعبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب ، اوراسی طرح عثمان بھی قریشی ہیں اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن وعبدشمس ابن عبد مناف۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَلَايُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْصُوْمًا لِمَامَرَّ مِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اِمَامَةِ اَبِيْ بَكْرٍ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِعِصْمَتِهٖ وَاَيْضًا الْاِشْتِرَاطُ هُوَ الْمُحْتَاجُ اِلَى الدَّلِيْلِ وَاَمَّا فِيْ عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ فَيَكْفِيْ فِيْهِ عَدَمُ دَلِيْلِ الْاِشْتِرَاطِ وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ وَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَايَنَالُهٗ عَهْدُ الْاِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَاِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْاِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ لَايَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ ظَالِمًا وَحَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ اَنْ لَايَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ هِيَ لُطْفٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى يَحْمِلُهٗ عَلٰى فِعْلِ الْخَيْرِ وَيَزْجُرُهٗ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ الْاِخْتِيَارِ تَحْقِيْقًا لِلْاِبْتِلَاءِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّيْخُ اَبُوْ مَنْصُوْرٍ الْمَاتُرِيْدِيُّ الْعِصْمَةُ لَاتُزِيْلُ الْمِحْنَةَ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ اِنَّهَا خَاصِيَّةٌ فِيْ نَفْسِ الشَّخْصِ اَوْفِيْ بَدَنِهٖ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَلَوْ كَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَلَمَا كَانَ مُثَابًا عَلَيْهِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکر رضی اللہ عنہ کی امامت پر گذر چکی باوجود ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونے کے باوجود، اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور بہر حال شرط کے نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالی کے ارشاد لا ینال عھدی الظالمین سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کا عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والا ہو توبہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالی بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے، اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، یہی معنیٰ ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالی کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کا ساتھ۔ آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی، اور اسی سے ان لوگوں کے قول کو غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کی نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا، اور

ترکِ گناہ پر اسے ثواب نہ دیا جاتا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَايُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔ کہ اہل سنت کے ہاں امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ شیعہ حضرت کے ہاں امام کا معصوم ہونا ضروری ہے، مصنف علیہ الرحمۃ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں ہے، اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت و امامت پر صحابہ کرام کا اجماع ہے حالانکہ ان کی عصمت یقینی نہیں ہے اگر امامت کے لئے عصمت ضروری ہوتی تو ان کا معصوم ہونا قطعی طور پر معلوم ہوتا، دوسری دلیل یہ ہے کہ عصمت کا ہونا دلیل کا محتاج ہے حالانکہ عصمت کے شرط ہونے پر کوئی صحیح دلیل موجود نہیں ہے۔

☆ شیعہ حضرات نے امام کی عصمت پر اس آیتِ کریمہ یعنی **لا ینال عهدی الظالمین** سے استدلال کیا ہے کہ میرا عہد قرار ظالمین کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا، درحقیقت اس شرط سے اہل تشیع کا مقصد سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ظالم قرار دیکر امامت کے لئے نا اہل ثابت کرنا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ استدلال کا پہلا مقدمہ (غیر معصوم ظام ہے) ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم اس شخص کو کہتے ہیں جو ایسے گناہ کا مرتکب ہو جو اس کی عدالت کو ساقط کرنے والا ہو پھر نہ وہ توبہ کرے اور نہ ہی اپنے حال کی اصلاح کرے۔ اور ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا کہ جب ایک شخص گناہ کا صدور ہو جائے پھر اس نے توبہ کر لی اور اعمال صالحہ کے ذریعے اپنے احوال کی اصلاح کر لی ہو جس کی بناء پر وہ ظالم نہیں رہا، نیز **لا ینال عهدی الظالمین** میں عہد سے عہد امامت مراد نہیں بلکہ عہدِ نبوت مراد ہے لہٰذا مذکورہ آیت سے استدلال کرنا درست نہیں۔

وَحَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عصمت کی حقیقت اور اس کی ماہیت کو بیان کرنا ہے۔ کہ عصمت کی ماہیت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے میں گناہ پیدا نہ کرے باوجود اس کے کہ اس کی قدرت و اختیار باقی ہو۔ جبکہ معتزلہ نے عصمت کی تعریف یہ کی ہے کہ عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر ایک ایسا لطف و احسان ہے جو کہ انسان کو اچھے اعمال پر ابھارتا ہے اور برے افعال سے روکتا ہے باوجود اس کے کہ امتحان کے لئے اس کا اختیار باقی رہتا ہے یہی وجہ ہے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی۔

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب عصمت کی تعریف میں قدرت و اختیار کی بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی صفت ہے کہ جس کے سبب سے اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور گناہ پر قدرت نہیں رہتی، شارح علیہ الرحمۃ فراتے ہین کہ اس قول کے فساد کی دو وجہیں ہیں۔

1: اگر گناہ کا صدور محال و ممتنع ہوتا تو پھر ترکِ گناہ کا مکلف نہ ہوتا حالانکہ معصوم بھی ترکِ گناہ کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال و ممتنع نہیں ہے۔

2: اگر گناہ کا صدور محال و ممتنع ہوتا تو پھر ترک گناہ پر ثواب کا مستحق نہ ٹھہرایا جاتا حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کی وجہ سے مستحق ثواب ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَاأَنْ يَّكُوْنَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهٖ لِأَنَّ الْمُسَاوِيَ فِي الْفَضِيْلَةِ بَلِ الْمَفْضُوْلَ الْأَقَلَّ عِلْمًا وَعَمَلًا رُبَمَا كَانَ أَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْإِمَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا وَأَقْدَرَ عَلَى الْقِيَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوْصًا إِذَا كَانَ نَصْبُ الْمَفْضُوْلِ أَدْفَعَ لِلشَّرِّ وَأَبْعَدَ عَنْ إِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِهٰذَا جَعَلَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْإِمَامَةَ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ بَعْضَهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ فَإِنْ قِيْلَ كَيْفَ يَصِحُّ جَعْلُ الْإِمَامَةِ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ أَنَّهٗ لَايَجُوْزُ نَصْبُ إِمَامَيْنِ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ قُلْنَا غَيْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ إِمَامَيْنِ مُسْتَقِلَّيْنِ تَجِبُ إِطَاعَةُ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَلَى الْإِنْفِرَادِ لِمَا يَلْزَمُ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ إِمْتِثَالِ أَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَأَمَّا فِي الشُّوْرٰى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ إِمَامٍ وَّاحِدٍ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام ! زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو، اس لئے کے برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کہ کم علم و عمل والا ہو، بعض دفعہ امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے، بالخصوص اس وقت کے جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو زیادہ دفع کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور کرنے والا ہو، اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ آدمیوں کے درمیان کر دیا، اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔ پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوری کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں جواب یہ ہے کہ نا جائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے جن میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام تعمیل لازم آئے گی۔ رہا شوری کی صورت میں تو سب (ارکان شوری) امام واحد کے درجہ میں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا یہاں سے مقصود اہل تشیع کے ایک اور عقیدے کا رد کرنا ہے، اہل تشیع کہتے ہیں کہ امام کے لئے شرط ہے کہ اہل زمان سے افضل ہو، ان کے ہاں مفضول کو امام بنانا امر قبیح ہے، اس شرط سے ان کا مقصد ائمہ ثلاثہ کی خلافت کا انکار ہے، وہ کہتے ہیں کہ بارہ کے بارہ امام معصوم تھے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات ایک شخص علم وعمل میں درجہ کمال تک پہنچا ہوا ہوتا ہے لیکن امورِ سلطنت میں اسے کوئی واقفیت نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی مہارت ہوتی ہے تو ایسی صورت میں اس مفضول کو امام بنانا ضروری ہوگا تا کہ امامت کا مقصود حاصل ہو جائے، اگر افضل کے امام بنانے میں شر کا خطرہ ہو تو اس صورت میں مفضول کو امام بنانا بہت بہتر ہے تا کہ شر کو دور کیا جاسکے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر افضل ہونا شرط ہوتا تو سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ چھ افراد کی کمیٹی نہ بناتے کیونکہ ان چھ میں سے بعض! بعض سے افضل تھے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں۔

فَاِنْ قِیْلَ کَیْفَ یَصِحُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾ اگر ایک وقت میں دو اماموں کی تقرری صحیح نہیں تو پھر سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امامت چھ آدمیوں کی کمیٹی کیسے سپرد کی؟

﴿جواب﴾: بیک وقت دو اماموں کا تقرر اس وقت ناجائز ہے کہ جب ان دو میں سے ہر ایک مستقل ہو اور ہر ایک کی اطاعت واجب ہو اور اس کے عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں حکام متضادہ کا اجتماع لازم آئیگا بلکہ ایک امام ایک چیز کا حکم کریگا اور دوسرا امام دوسری چیز کا حکم کریگا، لہٰذا اسی تضاد سے بچنے کے لئے لازم ہے کہ بیک وقت صرف ایک امام ہو اور دوسرا اس کا مساوی اور مدمقابل نہ ہو، رہے ارکانِ شوریٰ تو وہ بمنزلہ امام واحد کے تھے، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خلافت کا معاملہ مذکورہ چھ افراد کے حوالے کیا تھا۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شوریٰ کو اس لئے مقرر کیا تھا کہ وہ آپس میں مشورہ کر کے کسی ایک امام کو منتخب کریں گے ان کو امامت سپرد نہیں کی تھی پس اب اشکال وارد نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امامت کی شرائط

﴿عبارت﴾: وَیُشْتَرَطُ اَنْ یَّکُوْنَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَایَةِ الْمُطْلَقَةِ الْکَامِلَةِ اَیْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَاکِرًا عَاقِلًا بَالِغًا اِذْ مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِلْکَافِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا وَالْعَبْدُ مَشْغُوْلٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلٰی مُسْتَحْقَرًا فِیْ اَعْیُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتٌ عَقْلٍ وَدِیْنٍ وَالصَّبِیُّ وَالْمَجْنُوْنُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِیْرِ الْاُمُوْرِ وَالتَّصَرُّفِ فِیْ مَصَالِحِ الْجُمْهُوْرِ سَائِسًا اَیْ مَالِکًا لِلتَّصَرُّفِ فِیْ اُمُوْرِ الْمُسْلِمِیْنَ بِقُوَّةِ رَأْیِهٖ وَرَوِیَّتِهٖ وَمَعُوْنَةِ بَأْسِهٖ وَشَوْکَتِهٖ قَادِرًا بِعِلْمِهٖ وَعَدْلِهٖ وَکِفَایَتِهٖ وَشُجَاعَتِهٖ عَلٰی تَنْفِیْذِ الْاَحْکَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَاِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ اِذِ الْاِخْلَالُ بِهٰذِهِ الْاُمُوْرِ مُخِلٌّ بِالْغَرَضِ مِنْ نَصْبِ الْاِمَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور امام کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ولایتِ مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر حکومت کرنے کی کوئی راہ نہیں بنائی، اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں

مشغول ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں اور بچہ اور مجنون انتظام اور عامۃ النسا کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں (شرط ہے کہ) کہ امام منتظم ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور فکری قوت سے اور اپنی قوت سے اور شوکت کی مدد سے قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے پر اور دار الاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا مخل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

﴿تشریح﴾:

وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان چیزوں کا بیان کرنا ہے کہ جن کا امام کے اندر پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں امام کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ ولایتِ کاملہ کا اہل ہو، اور ولایت کاملہ کے حصول کے لئے پانچ چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: یعنی مسلمان ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر حکومت کرنے کی کوئی راہ نہیں بنائی، لہٰذا کافر امام نہیں ہو سکتا۔

2: آزاد ہو کیونکہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہوتا ہے۔

3: عاقل ہو، کیونکہ بے وقوف شخص امامت کے معاملات کو نپٹا نہیں سکے گا۔

4: بالغ ہو کیونکہ بچہ انتظام اور عامۃ النسا کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔

5: مرد ہو کیونکہ عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں۔

☆ اور امام کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ امام اپنی رائے اور فکر کی قوت اور لوگوں کے دلوں میں اپنا رعب ودبدبہ اور اپنی شان وشوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قدرت رکھنے والا ہو۔

☆ اور امام کے ئے تیسری شرط یہ ہے کہ وہ شریعت کے حکام کا علم رکھنے والا ہو اور انصاف اور اصابتِ رائے اور اپنی شجاعت کیوجہ سے احکام شرعیہ یعنی حدود وقصاص وغیرہ کو نافذ کرنے پر اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلوانے پر بھی قادر ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا

﴿عبارت﴾: وَلَايَنْعَزِلُ الْاِمَامُ بِالْفِسْقِ اَيِ الْخُرُوْجِ عَنْ طَاعَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْجَوْرِ اَيِ الظُّلْمِ عَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّهٗ قَدْ ظَهَرَ الْفِسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْاَئِمَّةِ وَالْاُمَرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالسَّلَفُ كَانُوْا يَنْقَادُوْنَ لَهُمْ وَيُقِيْمُوْنَ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ بِاِذْنِهِمْ وَلَايَرَوْنَ الْخُرُوْجَ عَلَيْهِمْ وَلِاَنَّ

الْعِصْمَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْإِمَامَةِ اِبْتِدَاءً فَبَقَاءً اَوْلٰى وَعَنِ الشَّافِعِيِّ اَنَّ الْاِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَاَمِيْرٍ وَاَصْلُ الْمَسْأَلَةِ اَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِاَنَّهٗ لَايَنْظُرُ لِنَفْسِهٖ فَكَيْفَ يَنْظُرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ هُوَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَصِحَّ لِلْاَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيْجُ اِبْنَتِهِ الصَّغِيْرَةِ وَالْمَسْطُوْرُ فِيْ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ اَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ بِخِلَافِ الْاِمَامِ وَالْفَرْقُ اَنَّ فِيْ اِنْعِزَالِهٖ وَوُجُوْبِ نَصْبِ غَيْرِهٖ اِثَارَةَ الْفِتْنَةِ لِمَا لَهٗ مِنَ الشَّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِيْ وَفِيْ رِوَايَةِ النَّوَادِرِ عَنِ الْعُلَمَاءِ الثَّلٰثَةِ اَنَّهٗ لَايَجُوْزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ اِذَا قُلِّدَ الْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً يَصِحُّ وَلَوْ قُلِّدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَ اِعْتَمَدَ عَلٰى عَدَالَتِهٖ فَلَمْ يَرْضَ بِقَضَائِهٖ بِدُوْنِهَا وَفِيْ فَتَاوٰى قَاضِيْ خَانَ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا ارْتَشٰى لَايَنْفُذُ قَضَاءُهٗ فِيْهَا ارْتَشٰى وَاَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ الْقَاضِي الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَايَصِيْرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضٰى لَايَنْفُذُ قَضَاءُهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرمانبرداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسروں پر کیا رحم کریگا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا بر خلاف امام کے، اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس حاصل ہے بر خلاف قاضی کے، اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی میں سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو وہ بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہیں ہوگا، اور فتاوٰی قاضی خان میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر (اجماع کیا ہے) جب اس نے منصبِ قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور فیصلہ کرے گا اور اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَايَنْعَزِلُ الْاِمَامُ بِالْفِسْقِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ امام فسق یعنی شراب نوشی، زنا کاری کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ اس پر مصنفؒ نے دو دلیلیں قائم کیں۔

(۱) کہ خلفاء راشدین کے بعد جو ائمہ اور امراء ہوئے ان سے فسق بھی ظاہر ہوا اور ظلم بھی عام ہوا، لیکن اس کے باوجود سلف ان کی فرمانبرداری کرتے رہے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرتے رہے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز قرار نہیں دیا۔

(۲) امامت کے لئے ابتداء معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاء یعنی امام بن جانے کے بعد اس کا معصوم ہونا بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگا۔

❁ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسروں پر کیا رحم کریگا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا بر خلاف امام (بادشاہ) کے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کے معزول کرنے اور اس کی جگہ دوسرے امام کا تقرر کرنے میں فتنہ پیدا جائیگا کیونکہ اسے دبدبہ حاصل ہے جس کو اسان سے دبایا نہیں جا سکتا بخلاف قاضی کے کہ اگر اس کو معزول کرنے میں کوئی فتنہ پیدا بھی ہوا تو امام (بادشاہ) اسے اپنی طاقت سے آسانی سے کچل دیگا۔

✪ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علماء ثلاثہ (امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد) سے نوادر کی روایت میں یہ بات منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے، بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا گیا تو قاضی بنانا درست ہوگا اور گر اسے عادل ہونے صورت میں قاضی بنایا گیا پھر وہ فس میں مبتلا ہو گیا تو معزول کر دیا جائیگا کیونکہ امام (با دشاہ) اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا اب عادل نہ رہنے کی وجہ سے اس کے قاضی بنے رہنے پر امام راضی نہیں ہوگا۔

☆ اور فتاوٰی قاضی خان میں ہے کہ علماء و فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس مقدمہ میں قاضی نے رشوت لے لی تو اس مقدمہ میں قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا اور فتاویٰ قاضی خان میں یہ بھی ہے کہ جب اس نے منصبِ قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور فیصلہ کرے گا اور اس کا فیصلہ نافذ بھی نہ ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَتَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَلِاَنَّ عُلَمَاءَ الْاُمَّةِ كَانُوْا يُصَلُّوْنَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُوْلٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ اِذْ لَا كَلَامَ فِيْ كَرَاهَةِ الصَّلٰوةِ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ هٰذَا اِذَا لَمْ يُؤَدِّ الْفِسْقُ اَوِ الْبِدْعَةُ اِلٰى حَدِّ الْكُفْرِ اَمَّا اِذَا اَدّٰى اِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ فِيْ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَلْفَهٗ ثُمَّ الْمُعْتَزِلَةُ وَاِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لٰكِنَّهُمْ يُجَوِّزُوْنَ الصَّلٰوةَ خَلْفَهٗ لِمَا اَنَّ شَرْطَ الْاِمَامَةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ لَا وُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ جَمِيْعًا وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ اِذَا مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ

لِلْاِجْمَاعِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَدْعُوا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَن مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَاِنْ قِيْلَ اَمْثَالُ هٰذِهٖ الْمَسَائِلِ اِنَّمَاهِيَ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ فَلَاوَجْهَ لِاِيْرَادِهَا فِيْ اُصُوْلِ الْكَلَامِ وَاِنْ اَرَادَاَنَّ اِعْتِقَادَحَقِيَّةِ ذٰلِكَ وَاجِبٌ وَهٰذَامِنَ الْاُصُوْلِ فَجَمِيْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَذَالِكَ قُلْنَااِنَّهٗ لَمَّافَرَغَ مِنْ مَّقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَّبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْاِمَامَةِعَلٰى قَانُوْنِ اَهْلِ الْاِسْلَامِ وَطَرِيْقِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى نُبَذٍ مِّنَ الْمَسَائِلِ الَّتِيْ يَتَمَيَّزُبِهَااَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّاخَالَفَتْ فِيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ اَوِالشِّيْعَةُ اَوِالْفَلَاسِفَةُ اَوِالْمُلَاحِدَةُاَوْغَيْرُهُمْ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعِ وَالْاَهْوَاءِ سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ اَوْغَيْرِهَامِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِبِالْعَقَائِدِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے، آقائے دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو، اور اس لئے کہ علماء امت! فاسقوں اور خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھتے رہے ہیں، اور بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے، اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اس کی بدعات حد کفر تک نہ پہنچ جائیں، بہرحال جب حد کفر تک پہنچ جائیں تو پھر اس کے پیچھے نماز ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیز کا پایا جانا، اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو ایک جماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مر جائے، پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لہٰذا اصول کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر مصنف علیہ الرحمۃ کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں، ہم جواب دیں گے کہ جب مصنف علیہ الرحمۃ علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کی مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل السنّت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنّت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَتَجُوْزُالصَّلٰوةُ خَلْفَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے

نماز پڑھنا جائز ہے، اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ آقائے دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ علماء امت؛ فاسقوں اور خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا اعتراض نماز پڑھتے رہے ہیں۔

☆ بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے، عدم جواز پر محمول نہیں

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ بات اس وقت تک ہے جب اس فاسق کا فسق اور اس بدعتی کی بدعات حدِّ کفر تک نہ پہنچی ہوئیں ہوں، اگر حد کفر تک پہنچی ہوئیں ہوں تو پھر اس کے پیچھے نماز ناجائز ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو ایمان سے خارج مانتے ہیں لیکن وہ بھی ہماری طرح اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط مومن ہونا نہیں بلکہ کافر نہ ہونا ہے، یہ شرط فاسق میں پائی گئی کہ وہ اگرچہ مؤمن نہیں تاہم کافر بھی نہیں ہے۔

☆ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو، اس پر شارح علیہ الرحمۃ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

1: کہ تمام علمائے امت فاسقوں کی نمازہ جنازہ پڑھتے چلے آئے ہیں لہٰذا تمام ائمہ کا اس پر اجماع ہے۔

2: نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مر جائے۔

﴿اعتراض﴾: جیسے مسائل ابھی بیان کئے جا رہے ہے یہ تو مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں، لہٰذا اصول کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی، اور اگر مصنف علیہ الرحمۃ کی مراد ان کے ذکر سے یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔

﴿جواب﴾: جب مصنف علیہ الرحمۃ علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کی مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل السنّت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنّت والجماعت کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

صحابہ کرام کے متعلق بدزبانی سخت منع ہے

﴿عبارت﴾: وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ اِلَّا بِخَيْرٍ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْاَحَادِيْثِ الصَّحِيْحَةِ فِيْ مَنَاقِبِهِمْ وَوُجُوْبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيْهِمْ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَسُبُّوْا اَصْحَابِيْ فَلَوْاَنَّ اَحَدَكُمْ اِنْ اَنْفَقَ مِثْلَ

اُحُدٍ ذَهَبًا مَابَلَغَ مُدَّاَحَدِهِمْ وَلَانَصِيْفَهٗ وَكَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَكْرِمُوْا اَصْحَابِيْ فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ اَلْحَدِيْثَ وَكَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهَ اَللّٰهَ فِيْ اَصْحَابِيْ لَاتَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِيْ فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ اَحَبَّهُمْ وَمَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ اَبْغَضَهُمْ وَمَنْ اٰذَاهُمْ فَقَدْ اٰذَانِيْ وَمَنْ اٰذَانِيْ فَقَدْ اٰذَى اللّٰهَ وَمَنْ اٰذَى اللّٰهَ فَيُوْشِكُ اَنْ يَّاْخُذَهٗ ثُمَّ فِيْ مَنَاقِبِ كُلٍّ مِّنْ اَبِيْ بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَعُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَعُثْمَانَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَعَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحَسَنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَغَيْرِهِمْ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اَحَادِيْثُ صَحِيْحَةٌ وَمَاوَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهٗ مَحَامِلُ وَتَاوِيْلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطَّعْنُ فِيْهِمْ اِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْاَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا وَاِلَّافَبِدْعَةٌ وَفِسْقٌ

﴿ترجمہ﴾: اور ذکر خیر کے علاوہ کسی طریقہ پرصحابہ کرام کے ذکر سے زبان کو روکا جائے ، کیونکہ احادیث صحیحہ ان کے مناقب اورن پر طعن کرنے سے زبان رکنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان گرامی ہے کہ میرے صحابہ کو گالی مت دو کیونکہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا اللہ کے راستے میں خرچ کرڈالے تو وہ ان میں سے کسی خرچ کئے ہوئے ایک مدکو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مدکو اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد گرامی کہ میرے اصحاب کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سے بہتر ہیں، اور جیسے نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انہیں نشانہ! نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا۔ اور جو! ان سے بغض کرے گا ہو مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھ تکلیف پہنچائی جس نے مجھ تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذا فرمائے گا۔ پھر ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ادلۂ قطعیہ کے مخالف ہوں تو کفر ہے جیسے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف زنا کی نسبت کرنا ورنہ فسق اور بدعت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صحابہ کرام کے ذکر میں ہمیں کس قدر احتیاط کرنی چاہیے کہ ان کا جب بھی ذکر کیا جائے بس ذکر خیر ہی کیا جائے، ان پر کسی قسم کا طعن یا تنقید نہ کی جائے کیوں آحادیث میں ان پر تنقید وطعن کرنے والوں پر سخت وعیدات بیان کی گئیں ہیں

☆ جیسے آقائے دوجہاں علیہ السلام کا فرمان گرامی ہے کہ میرے صحابہ کو گالی مت دو کیونکہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ

کے برابر بھی سونا اللہ کے راستے میں خرچ کرڈالے تو پھر بھی وہ ان میں سے کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچ سکتا اور نہ ہی وہ ان کے خرچ کئے ہوئے آدھے مد کو پہنچ سکتا ہے۔

۞ مد میم کے ضمہ کے ساتھ ہے بمعنیٰ صاع کا چوتھائی حصہ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جو کچھ دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں میں سما جائے وہ مقدار مد ہے۔ جسے ہم پنجابی میں ''مٹھ'' بھی کہتے ہیں۔

☆ جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشادِ گرامی کہ میرے اصحاب کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم میں سے بہترین ہیں۔

☆ جیسے نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرنا، میرے بعد تم انہیں اپنی تنقید کا نشانہ! نہ بنانا، پس جو شخص ان سے محبت کرے گا وہ مجھ سے محبت کرنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا۔ اور جو! ان سے بغض کرے گا ہو مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھ تکلیف پہنچائی جس نے مجھ تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا۔

۞ تمام صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں، لہٰذا صحابہ کرام کے بارے میں کسی قسم کی بھی گستاخی جائز نہیں ہے۔

☆ اگر صحابہ کرام کے بارے میں کوئی ایسی گستاخی کرے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو یہ کفر ہے جیسے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف زنا کی نسبت کرنا ورنہ فسق اور بدعت ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ......اور یزید پلید علیہ اللعنہ

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِيْنَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِيْنَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلٰى مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاَحْزَابِهٖ لِاَنَّ غَايَةَ اَمْرِهِمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوْجُ عَلَى الْإِمَامِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اللَّعْنَ وَاِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِيْ يَزِيْدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا اَنَّهٗ لَا يَنْبَغِيْ اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحَجَّاجِ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّيْنَ وَمَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا اَنَّهٗ يَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهٗ غَيْرُهٗ وَبَعْضُهُمْ اَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا اَنَّهٗ كَفَرَ حِيْنَ اَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاتَّفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهٗ اَوْ اَمَرَ بِهٖ اَوْ اَجَازَهٗ وَرَضِيَ بِهٖ وَالْحَقُّ اَنَّ رِضَا يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاسْتِبْشَارَهٗ بِذٰلِكَ وَاِهَانَةَ اَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَاِنْ كَانَ تَفَاصِيْلُهٗ اٰحَادًا فَنَحْنُ لَا نَتَوَقَّفُ فِيْ اِيْمَانِهٖ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اَنْصَارِهٖ وَاَعْوَانِهٖ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا

جواز منقول نہیں ہے، اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امامِ وقت کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کرنے کو واجب نہیں کرتی، انہوں نے صرف یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کے خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ ہی حجاج بن یوسف پر، اس لئے کہ تاجدارِ کائنات ﷺ نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جیسے دوسرے لوگ نہیں جانتے۔ اور بعض لوگوں نے اس (یزید) پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کے وہ کافر ہو گیا تھا، جس وقت اس نے امام حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی یا اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ امام حسینؓ کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کا حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار واعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ کہ حضرت امیر معاویہ اور ان کے بیٹے یزید کے متعلق ہمیں نظریہ کیا رکھنا چاہیئے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین سے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے، لہٰذا ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امامِ وقت کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی۔

☆ ائمہ نے صرف یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف کیا ہے تاہم خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ یزید پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ ہی حجاج بن یوسف پر لعنت کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ تاجدارِ کائنات ﷺ نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو اہل قبلہ میں سے ہیں۔

☆ رہی یہ بات کہ تاجدار کائنات ﷺ نے بعض اہل قبلہ پر خود لعنت فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جیسے دوسرے لوگ نہیں جانتے۔ یعنی آپ ﷺ تو علم غیب بھی رکھتے تھے، آپ تو جانتے تھے اور جانتے ہیں کہ کس کا خاتمہ بالایمان ہونا ہے اور کس کا بالکفر ہونا ہے۔

☆ اور بعض ائمہ کرام نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کے وہ کافر ہو گیا تھا، جس وقت اس نے امام حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے ہر اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی یا اس پر خوش ہوا۔

☆ اور حق یہ ہے کہ امام حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا یہ ایسی باتیں ہیں جو تواتر کے ساتھ اسی (یزید) کی طرف منسوب ہیں ہر دور میں امت! سانحہ کربلا کا ذمہ دار یزید کو

قرار دیتی رہی ہے اگر چہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں لہٰذا ہم یزید پر لعنت کرنے میں توقف نہیں کرتے کیونکہ اس کو بے ایمان قرار دینے میں بھی توقف نہیں کرتے کیونکہ اگر اس سانحہ کا ذمہ دار ابن زیاد تھا تو پھر اس نے واقعہ کربلا کے بعد مکہ مکرمہ پر اور مدینہ منورہ پر چڑھائی کیوں کرائی تھی؟ اسی لئے کہ یہ میرے خلاف کھڑے نہ ہو جائیں۔ کہ مجھ سے کرتوت ہی ایسا ہوا ہے کہ ان کا کھڑا ہونا یقینی ہے، پس اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عشرہ مبشرہ اور فاطمہ، حسن وحسین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین

﴿عبارت﴾ وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشْرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْبَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَطَلْحَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَزُبَيْرٌ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدٌ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَبِيْ وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعِيْدٌ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَاَبُوْعُبَيْدَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا وَالْحَسَنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ اَنَّ فَاطِمَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَاَنَّ الْحَسَنَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحُسَيْنَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرِ الصَّحَابَةِ لَايَذْكُرُوْنَ اِلَّا بِخَيْرٍ وَيُرْجٰى لَهُمْ اَكْثَرُ مِمَّا يُرْجٰى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِاَحَدٍ بِعَيْنِهِ بَلْ نَشْهَدُ بِاَنَّ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِيْنَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہم ان دس صحابہ کرام کے لیے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو تاجدار کائنات علیہ السلام نے بشارت دی۔ چنانچہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا۔ ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبد الرحمٰن بن عوف جنت میں ہوں گے اور اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہو گے اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے اور ابو عبید ابن الجراح جنت میں ہوں گے اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین رضی اللہ عنھم کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں، اس لئے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ فاطمہ! جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسن وحسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں اور دیگر صحابہ کا صرف خیر ہی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور ان کیلئے دیگر مؤمنین کی بنسبت زیادہ اجر وثواب کی امید رکھی جاتی ہے۔ اور ہم متعین طور پر کسی کیلئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شھادت دیتے ہیں کہ مؤمنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

یہاں مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان فرمارہے ہے کہ جن دس صحابہ کرام کوتاجدار کائنات ﷺ نے جنتی قرار دیا، ہم بھی ان کے جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں۔ چنانچہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا۔ ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبدالرحمن بن عوف جنت میں ہوں گے اور اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہوگے اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے اور ابوعبیدہ ابن الجراح جنت میں ہوں گے۔

☆ اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین رضی اللہ عنھم کے لئے بھی ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں، کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ فاطمہ! جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسن وحسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔

☆ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر ہی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور ان کیلئے دیگر مؤمنین کی بنسبت زیادہ اجروثواب کی امید اور یقین رکھتے ہیں۔

☆ اور ہم متعین طور پر کسی کیلئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شھادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

موزوں پر مسح کے جواز کے دلائل

﴿عبارت﴾: وَنَرٰى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِوَالْحَضَرِ لِاَنَّهٗ وَاِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لٰكِنَّهٗ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيْمِ وَرَوٰى اَبُوْبَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ قَالَ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ وَلِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَلَيْلَةً اِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ اَنْ يَّمْسَحَ عَلَيْهَا وَقَالَ الْحَسَنُ الْبُصْرِيُّ اَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ نَفَرًا مِّنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰه عَنْهُ يَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ مَاقُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَنِيْ فِيْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ اَخَافُ الْكُفْرَ عَلٰى مَنْ لَا يَرٰى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِيْ جَاءَتْ فِيْهِ فِيْ حَيِّزِ التَّوَاتُرِ وَبِالْجُمْلَةِ مَنْ لَا يَرٰى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتّٰى سُئِلَ اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقَالَ اَنْ تُحِبَّ الشَّيْخَيْنِ وَلَاتَطْعَنُ فِي الْخَتَنَيْنِ وَتَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہم موزوں پر مسح کرنا سفر اور حضر میں جائز ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے کہ اگر چہ یہ کتاب اللہ پر

زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کیساتھ ہے اور حضرت علیؓ بن ابی طالب سے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے موزوں پر مسح کی مدت مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں مقرر کی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات مقرر کی ہے حضرت ابو بکر صدیقؓ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے مسافر کیلئے تین دن اور تین راتوں کی رخصت دی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی رخصت دی ہے جبکہ اس نے طہارت حاصل کرنے کے بعد موزے پہنے ہوں، اور حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے کہا ہے کہ میں نے ستر صحابہ کرامؓ کو پایا جو کہ موزوں پر مسح کرنے کو جائز سمجھتے تھے یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میں موزوں پر مسح کے جواز کا قائل نہیں تھا حتی کے میرے پاس دن کی روشنی کی طرح واضح دلائل آ گئے اور امام کرخی علیہ الرحمۃ نے کہا کہ میں اس آدمی پر کفر کا خوف کرتا ہوں جو موزوں پر مسح کرنا جائز نہ سمجھتا ہو کیونکہ اس کے بارے میں جو آثار ہیں وہ حد تواتر کو پہنچے ہیں خلاصہ یہ کہ جو آدمی موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں سمجھتا وہ اہل بدع میں سے ہے یہاں تک کہ حضرت انس بن مالکؓ سے اہل سنت کی علامت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپؓ نے فرمایا کہ شیخین (حضرت ابو بکر اور حضرت عمر) سے محبت کرنا اور ختنین (حضرت عثمان اور مولا علی شیر خدا) کو طعن نہ کرنا اور موزوں پر مسح کرنا۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ موزوں پر مسح کرنے کا بیان کرنا چاہ رہے ہیں ہم اہل سنت موزوں پر مسح کرنا سفر اور حضر میں جائز ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے کہ اگر چہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کیساتھ ہے اور خبر مشہور کے ساتھ کلام اللہ پر زیادتی کرنا درست ہے۔

☆ چنانچہ احادیث میں ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے موزوں پر مسح کی مدت مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں مقرر کی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات مقرر کی ہے۔

☆ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے مسافر کیلئے تین دن اور تین راتوں کی رخصت دی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی رخصت دی ہے بشرطیکہ اس نے موزے طہارت حاصل کرنے کے بعد پہنے ہوں۔

☆ حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کرامؓ کو پایا جو کہ موزوں پر مسح کرنے کو جائز سمجھتے تھے۔

☆ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میں موزوں پر مسح کے جواز کا قائل نہیں تھا حتی کے میرے پاس دن کی روشنی کی طرح واضح دلائل آ گئے۔

☆ اور امام کرخی علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میں اس آدمی پر کفر کا خوف کرتا ہوں جو کہ موزوں پر مسح کرنا جائز نہ سمجھتا ہو کیونکہ اس کے بارے میں جو احادیث ہیں وہ حد تواتر کو پہنچی ہوئیں ہیں۔

☆ الغرض! جو آدمی موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں سمجھتا وہ اہل بدع میں سے ہے حتی کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے اہل سنت کی علامت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ شیخین (حضرت ابو بکر اور حضرت عمر) سے محبت کرنا اور ختنین (حضرت عثمان اور مولا علی شیر خدا) کو طعن نہ کرنا اور موزوں پر مسح کرنا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اہل سنت نبیذ تمر کی حرمت کے قائل نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَانُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ وَهُوَاَنْ يُّنْبَذَ تَمَرٌ اَوْزَبِيْبٌ فِي الْمَاءِ فَيُجْعَلَ اِنَاءٍ مِّنَ الْخَوْفِ فَيَحْدُثُ فِيْهِ لَذْعٌ كَمَافِي الْفُقَّاعِ كَاَنَّهُ نُهِيَ عَنْ ذٰلِكَ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ لَمَّا كَانَتِ الْجِرَارُ اَوَانِيَ الْخُمُوْرِ ثُمَّ نُسِخَ فَعَدَمُ تَحْرِيْمِهٖ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرَّوَافِضِ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَااِذَا شْتَدَّوَصَارَمُسْكِرًافَاِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيْلِهٖ وَكَثْرِهٖ مِّمَّاذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ السُّنَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبیذ تمر کو، اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے، جیسا کہ جَو وغیرہ کی شراب میں گویا کہ ابتداء اسلام میں اس سے ممانعت کی گئی تھی جب (نبیذ کے) مٹکے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ نہی منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل سنت کے قواعد میں سے ہے۔ برخلاف روافض کے، اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے، جب وہ (نبیذ) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

نبیذ تمر سے مراد یہ ہے کہ خشک کھجوریں یعنی چھوہارے یا خشک انگور یعنی کشمش پانی میں ڈال دی جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں کچھ تیزی پیدا ہو جائے، جیسا کہ گندم اور جو وغیرہ کی شراب میں تو جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہو اس وقت تک اس میں حرمت کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی تو اس وقت اس سے ممانعت کی گئی تھی تا کہ خمر کی محبت دلوں سے نکل جائے پھر جب یہ مقصود حاصل ہو گیا تو یہ نہی منسوخ کر دی گئی۔

☆ مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ نبیذ تمر کا مسئلہ اس لئے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں روافض کا اختلاف ہے وہ اس کو یعنی نبیذ کو حرام قرار دیتے ہیں جبکہ اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں۔

، جب وہ (نبیذ) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ولی افضل یا نبی افضل؟

﴿عبارت﴾: وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ لِاَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ مَاْمُوْنُوْنَ عَنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ مُكَرَّمُوْنَ بِالْوَحْيِ وَمُشَاهَدَةِ الْمَلَكِ مَاْمُوْرُوْنَ بِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَاِرْشَادِ الْاَنَامِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْاَوْلِيَاءِ فَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكَرَّامِيَّةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ اَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرٌ وَضَلَالٌ نَعَمْ وَقَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِيْ اَنَّ مَرْتَبَةَ النُّبُوَّةِ اَفْضَلُ اَمْ مَرْتَبَةُ الْوِلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِاَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَاَنَّهٗ اَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا اِلٰى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ لِعُمُوْمِ الْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِي التَّكَالِيْفِ وَاِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِيْنَ عَلٰى ذٰلِكَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاِبَاحِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّ الْعَبْدَ اِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَاءَ قَلْبِهٖ وَاخْتَارَ الْاِيْمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ فَقَطُ عَنْهُ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يُدْخِلُهُ اللّٰهُ النَّارَ بِارْتِكَابِ الْكَبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُوْنُ عِبَادَتُهُ التَّفَكُّرَ وَهٰذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَاِنَّ اَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْاِيْمَانِ هُمُ الْاَنْبِيَاءُ خُصُوْصًا حَبِيْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ اَنَّ التَّكَالِيْفَ فِيْ حَقِّهِمْ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ وَاَمَّا قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا اَحَبَّ اللّٰهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهٗ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ اَنَّهٗ عَصَمَهٗ مِنَ الذُّنُوْبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا

﴿ترجمہ﴾: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں، سوء خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں، وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کیساتھ متصف ہونے کے بعد، بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے، ہاں بعض دفعہ اس بارے تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا مرتبہ؟ اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں، اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے شرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ (امر و نہی کے سلسلہ میں) وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلے میں اختیار کر لے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے۔ اور یہ کفر ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل! انبیاء علیہم السلام ہیں، سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے حبیب آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم، اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل مکمل ہیں رہا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ کا نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت کا ایک اور عقیدہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی بھی ولی خواہ کتنی ہی عبادت کر لے کسی نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں...... سوء خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں...... وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے...... احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں...... جبکہ اولیاء براہ راست مامور نہیں۔ تو جب مرتبہ ولایت! مرتبہ نبوت کے مساوی ہو ہی نہیں سکتا تو پھر بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ "ولی! نبی سے افضل ہو سکتا ہے" کفر اور گمراہی ہے۔

☆ بعض اس امر میں تردد ہوتا ہے کہ نبی کے پاس نبوت بھی ہوتی ہے اور ولایت بھی ہوتی ہے، نبی کے ان دونوں وصفوں میں سے افضل کونسا وصف ہے؟ نبوت یا ولایت؟

☆ بعض صوفیائے کرام فرماتے ہیں کہ نبی کے ان دونوں وصفوں میں سے نبی کی ولایت نبی کی نبوت سے افضل ہوتی ہے کیونکہ نبوت میں نبی کی توجہ کا مرکز مخلوق ہوتی ہے اور ولایت میں نبی کی توجہ کا خالق ہوتا ہے۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْإِبَاحِيِّيْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فرقہ اباحیین کی تردید کرنی ہے، یاد رہے فرقہ اباحیین وہ فرقہ ہے جو محرمات مباح و جائز قرار دیتا ہے۔ زنا اور شراب کو مباح قرار دیتا ہے۔

اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلے میں اختیار کر لے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اباحیین اس طرف گئے ہیں کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے یعنی ذاتِ باری اور صفات باری تعالیٰ میں سوچنا اور یہ کفر ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل! انبیاء علیہم السلام ہیں، سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے حبیب آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہیں، اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل مکمل ہیں یعنی وہ شرعی احکام کے مکلّف رہے ہیں۔ تو پھر کوئی اور پابندیوں سے آزاد کیسے ہو سکتا ہے؟۔

☆ رہی یہ بات کہ آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا یہ فرمان عالیشان ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ کا نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پرمحمول کی جائیں گی

﴿عبارت﴾: وَالنُّصُوْصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا مَالَمْ يَصْرِفْ عَنْهَا دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ كَمَافِي الْاٰيَاتِ الَّتِيْ تُشْعِرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لَايُقَالُ هٰذِهٖ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوْصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِاَنَّانَقُوْلُ اَلْمُرَادُ بِالنُّصُوْصِ هٰهُنَا لَيْسَ مَايُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ بَلْ مَايَعُمُّ اَقْسَامَ النَّظْمِ عَلٰى مَاهُوَ الْمُتَعَارِفُ وَالْعُدُوْلُ عَنْهَا اَيْ عَنِ الظَّوَاهِرِ اِلٰى مَعَانٍ يَدَّعِيْهَا اَهْلُ الْبَاطِنِ وَهُمُ الْمُلَاحِدَةُ وَسُمُّوْا الْبَاطِنِيَّةَ لِادِّعَائِهِمْ اَنَّ النُّصُوْصَ لَيْسَتْ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِيَّةٌ لَايَعْرِفُهَا اِلَّا الْمُعَلِّمُ وَقَصْدُهُمْ بِذٰلِكَ نَفْيُ الشَّرِيْعَةِ بِالْكُلِّيَّةِ اِلْحَادٌ اَيْ مَيْلٌ وَعُدُوْلٌ عَنِ الْاِسْلَامِ وَاتِّصَالٌ وَاتِّصَاقٌ بِكُفْرٍ لِكَوْنِهٖ تَكْذِيْبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْمَا عُلِمَ مَجِيْئُهٗ بِهٖ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّامَاذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ النُّصُوْصَ مَصْرُوْفَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذٰلِكَ فِيْهَا اِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ اِلٰى الْاِيْمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ

﴿ترجمہ﴾: اور کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پرمحمول کی جائیں گی جب تک کوئی دلیل قطعی ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں۔ بلکہ متشابہ میں سے ہیں۔ اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنیٰ نہیں جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے۔ بلکہ ایسا معنیٰ مراد ہے۔ جو نظم کے تمام اقسام کو شامل ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا جب کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنھیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔ یہ طریقہ الحاد ہے یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگاؤ ہے بوجہ ہونے نبی ﷺ کی ان باتوں کی تکذیب کے کہ جنہیں آپ ﷺ کا لانا یقینی طور پر معلوم ہے ہر حال وہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے یہ تو کمال دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالنُّصُوْصُ مِنَ الْكِتَابِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت وجماعت کا ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ اور کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی جب تک کوئی دلیل قطعی ظاہری معنیٰ کے خلاف نہ ہو، ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہری معنیٰ کے خلاف موجود ہو تو پھر نصوص سے ظاہر معنیٰ مراد نہیں لیا جائیگا۔

مثلاً وہ آیات کہ جن میں بظاہر اللہ تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ ثابت ہو رہی ہے جیسے الرحمن علی العرش

استوی ،یاجیسے يد الله فوق ايديهم توان نصوص کوظاہر سے پھیر دیا جائیگا کیونکہ لغوی معنیٰ کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس لئے ان آیات سے بظاہر جہت وجسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت وجسمیت وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

لَايُقَالُ هٰذِهٖ لَيْسَتْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض اوراس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مذکورہ آیات کونصوص سے نہیں ہیں کیونکہ نص کی مراد ظاہر ہوتی ہے جبکہ مذکورہ آیات کی مراد ظاہر نہیں ہے لہٰذا مذکورہ آیات متشابہات میں سے ہے انہیں نص کہنا درست نہیں۔

﴿جواب﴾: یہاں نصوص سے مرادنص اصطلاحی نہیں جو کہ ظاہر، مفسر اور محکم کے مقابلے میں ہوتی ہے بلکہ نص سے مطلقاً کلام شارع ہے جیسا کہ نص کا یہ معنیٰ متعارف ہے اورنص کا یہ معنیٰ نظم کی تمام اقسام کو شامل ہے۔

وَالْعُدُوْلُ عَنْهَااِلٰى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جن نصوص کے ظاہری معنیٰ کے خلاف دلیل قطعی موجود نہیں ہے ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں یہ کفر اور الحاد ہے اوراسلام سے اعراض وانحراف ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور جہنم کی حقیقت وہ نہیں جیسے قران وحدیث میں مذکور ہوئی ہے بلکہ جنت سے مراد آزادی ہے اور جہنم سے مراد تکلیف اور مشقت ہے جو فرقہ ان باتوں کا قائل ہے اس کا نام ملاحدہ اور باطنیہ ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اورا کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے اور معلوم سے مراد امام غائب لیتے ہیں۔

☆ اور بعض محققین اس امر کی طرف گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اوراس کے باجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اوران ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے یہ تو کمال دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نصوص کا رد کفر ہے

﴿عبارت﴾: وَرَدُّ النُّصُوْصِ بِاَنْ يُّنْكَرَالْاَحْكَامُ الَّتِىْ دَلَّتْ عَلَيْهَاالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَشْرِالْاَجْسَادِمَثَلًا كُفْرٌلِكَوْنِهٖ تَكْذِيْبًاصَرِيْحًالِلّٰهِ تَعَالٰى وَرَسُوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهَا بِالزِّنَا كَفَرَوَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَّةِ صَغِيْرَةً كَانَتْ اَوْكَبِيْرَةً كُفْرٌاِذَاثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَّةً بِدَلِيْلٍ قَطْعِىٍّ وَقَدْعُلِمَ ذٰلِكَ مِمَّاسَبَقَ وَالْاِسْتِهَانَةُبِهَاكُفْرٌوَالْاِسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيْعَةِكُفْرٌ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَعَلٰى هٰذِهِ الْاُصُوْلِ يَتَفَرَّعُ مَاذُكِرَفِى الْفَتَاوٰى مِنْ اَنَّهٗ اِذَااعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًافَاِنْ كَانَتْ حُرْمَتُهٗ لِعَيْنِهٖ وَقَدْثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِىٍّ يُكَفَّرُوَاِلَّافَلَابِاَنْ يَّكُوْنَ حُرْمَتُهٗ لِغَيْرِهٖ اَوْثَبَتَ بِدَلِيْلٍ ظَنِّىٍّ وَبَعْضُهُمْ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الْحَرَامِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ فَقَالَ مَنِ اسْتَحَلَّ حَرَامًاوَقَدْعُلِمَ فِىْ دِيْنِ

النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْرِيْمُهٗ كَنِكَاحِ ذَوِي الْمَحَارِمِ اَوْشُرْبِ الْخَمْرِ اَوْاَكْلِ الْمَيْتَةِ اَوِالدَّمِ اَوِالْخِنْزِيْرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُوْرَةٍ فَكَافِرٌ وَفِعْلُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ بِدُوْنِ الْاِسْتِحْلَالِ فِسْقٌ وَمَنِ اسْتَحَلَّ شُرْبَ النَّبِيْذِ اِلٰى اَنْ يُّسْكِرَ كَفَرَ وَاَمَّا لَوْقَالَ لِحَرَامٍ هٰذَا حَلَالٌ لِتَرْوِيْجِ السِّلْعَةِ اَوْبِحُكْمِ الْجَهْلِ لَايَكْفُرُ وَلَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَايَكُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْلَايَكُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْضًا لِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ لَايَكْفُرُ بِخِلَافِ مَا اِذَا تَمَنّٰى اَنْ لَايَحْرُمَ الزِّنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ فَاِنَّهٗ يَكْفُرُ لِاَنَّ حُرْمَةَ هٰذَا ثَابِتَةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْاَدْيَانِ مُوَافِقَةٌ لِلْحِكْمَةِ وَمَنْ اَرَادَ الْخُرُوْجَ عَنِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ اَرَادَ اَنْ يَحْكُمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِمَا لَيْسَ بِحِكْمَةٍ وَهٰذَا جَهْلٌ مِنْهُ بِرَبِّهٖ تَعَالٰى وَذَكَرَ الْاِمَامُ السَّرْخَسِيُّ فِيْ كِتَابِ الْحَيْضِ اَنَّهٗ لَوِاسْتَحَلَّ وَطْيَ اِمْرَأَتِهِ الْحَائِضِ يَكْفُرُ فِي النَّوَادِرِ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ لَايَكْفُرُ هُوَ الصَّحِيْحُ وَفِيْ اِسْتِحْلَالِ اللِّوَاطَةِ بِامْرَأَتِهِ لَا يَكْفُرُ عَلَى الْاَصَحِّ وَمَنْ وَّصَفَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِمَا لَايَلِيْقُ بِهٖ اَوْسَخِرَ بِاسْمٍ مِّنْ اَسْمَائِهٖ اَوْبِاَمْرٍ مِنْ اَوَامِرِهٖ اَوْاَنْكَرَهٗ وَعْدَهٗ اَوْوَعِيْدَهٗ وَكَذَا لَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَايَكُوْنَ نَبِيٌّ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلٰى قَصْدِ اسْتِخْفَافٍ اَوْعَدَاوَةٍ وَكَذَا لَوْضَحِكَ عَلٰى وَجْهِ الرِّضَاءِ فِيْمَنْ تَكَلَّمَ بِالْكُفْرِ وَكَذَا لَوْجَلَسَ عَلٰى مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَهٗ جَمَاعَةٌ يَسْأَلُوْنَهٗ مَسَائِلَ وَيَضْحَكُوْنَهٗ وَيَضْرِبُوْنَهٗ بِالْوَسَائِدِ يَكْفُرُوْنَ جَمِيْعًا وَكَذَا لَوْاَمَرَ رَجُلًا اَنْ يَّكْفُرَ بِاللّٰهِ اَوْعَزَمَ عَلٰى اَنْ يَّاْمُرَهٗ بِكُفْرِهٖ وَكَذَا لَوْاَفْتٰى لِاِمْرَأَةٍ بِالْكُفْرِ لِتَبِيْنَ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا لَوْقَالَ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزِّنَا بِسْمِ اللّٰهِ وَكَذَا اِذَا صَلّٰى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ اَوْبِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا يَكْفُرُ وَاِنْ وَافَقَ ذٰلِكَ الْقِبْلَةَ وَكَذَا لَوْاَطْلَقَ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اِسْتِخْفَافًا لَا اِعْتِقَادًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْفُرُوْعِ

﴿ترجمہ﴾: ۔ اورنصوص کورد کرنا بایں طور کہ ان احکام کا انکار کردیا جائے کہ جن پر نصوص قطعیہ دال ہیں یعنی کتاب وسنت مثلاً حشر اجساد (جسموں کا دوبارہ اٹھائے جانے) کا انکار کرنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں صریح تکذیب ہے اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی تو جس نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر زنا کی تہمت لگائی تو وہ کافر ہوا اور معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، کفر ہے، جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات ماقبل معلوم ہو چکی اور معصیت کو ہلکا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہیں اور ان پر اصول متفرع ہیں جو فتاویٰ میں مذکور ہیں (انہی اصول کی روشنی میں علماء ماوراء النہر نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات بیان فرمائی ہیں) کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے ثابت ہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی ورنہ نہیں بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو، اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے فرمایا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے اس حال میں کہ اس کی حرمت نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے دین سے معلوم ہو، جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا خنزیر پر بغیر اضطرار کے کھانا تو یہ کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب

بغیر حلال سمجھے فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے تو وہ کافر ہو جائے گا اور بہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے، سامان کو رواج دینے کیلئے یا جہالت کی وجہ سے (کسی حرام کے متعلق یہ کہے کہ یہ حلال ہے) تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر اس کی تمنا کی کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کی مشقت کی وجہ سے اس کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو وہ کافر نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب یہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتا اور ناحق کسی شخص کا قتل کرنا حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے جو حکمت کیموافق ہے اور جس شخص نے حکمت کے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت والا نہ ہو اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے اور امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کیساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمد علیہ الرحمۃ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی کیساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا، اور جس نے اللہ تعالیٰ کو ایسی صفات کیساتھ متصف کیا جو ان کے لائق نہیں یا ان کے ناموں میں سے کسی نام کیساتھ مذاق کیا، یا ان کے حکموں میں سے کسی حکم کیساتھ مذاق کیا یا ان کے وعدہ یا وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ انبیاء کرام میں سے کوئی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر رضا مندی کے طور پر ہنسا اس شخص پر کہ جس سے کلمہ کفر بولا اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد ایک جماعت جمع ہوگئی کہ جو اس سے مسائل پوچھتی رہی اور اس پر ہنستی رہی اور تکیے پھینک پھینک کر اس کو مارتی رہی تو سب کافر ہو جائیں گے اور اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کیساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ تعالیٰ کیساتھ کفر کے حکم کرنے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر (اختیار کرنے) کا فتویٰ دیا، تا کہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر قصداً بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگر وہ اتفاق سے قبلہ ہی کی طرف ہو اور اسی طرح اگر کلمہ کفر بولا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کے بطور اعتقاد کے اس کے علاوہ اور بھی جزئیات ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اللہ سے ناامیدی اور بے خوف ہونا کفر ہے

﴿عبارت﴾: وَالْيَأْسُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى كُفْرٌ لِاَنَّهٗ لَايَيْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ وَالْاَمْنُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى كُفْرٌ لِاَنَّهٗ لَايَأْمَنُ مِنْ مَّكْرِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُوْنَ فَاِنْ قِيْلَ الْجَزْمُ بِاَنَّ الْعَاصِيَ يَكُوْنُ فِي النَّارِيَأْسٌ مِّنَ اللّٰهِ وَبِاَنَّ الْمُطِيْعَ يَكُوْنُ فِي الْجَنَّةِ اَمْنٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُعْتَزِلِيُّ كَافِرًامُطِيْعًا كَانَ اَوْعَاصِيًالِاَنَّهٗ اِمَّاامِنٌ اَوْاٰئِسٌ وَمِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ اَنْ لَايُكَفَّرَاَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ قُلْنَاهٰذَالَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَااَمْنٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى تَقْدِيْرِالْعِصْيَانِ لَايَيْأَسُ اَنْ يُّوَفِّقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلٰى تَقْدِيْرِالطَّاعَةِلَايَاْمَنُ مِنْ اَنْ يَّخْذُلَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَيَكْتَسِبَ

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ لِمَا قِيْلَ اِنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ اِذَا ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً لَزِمَ اَنْ يَّصِيْرَ كَافِرًا لِيَأْسِهٖ مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ وَلِاِعْتِقَادِهٖ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذَالِكَ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّ اعْتِقَادَ اسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَاَنَّ اعْتِقَادَ عَدَمِ اِيْمَانِهِ الْمُفَسَّرِ بِمَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ بِنَاءً عَلٰى انْتِفَاءِ الْاَعْمَالِ يُوْجِبُ الْكُفْرَ. هٰذَا وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَايُكَفَّرُ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكَفَّرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَاسْتِحَالَةِ الرُّؤْيَةِ اَوْسَبِّ الشَّيْخَيْنِ اَوْلَعْنِهِمَا وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے پس بے خوف ہو جانا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو کہ خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گنہگار) جہنم میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا (یقین) کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو اسلئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل سنت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ ہی بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ (معتزلی) عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو رسوا کر دیں پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے۔ اور اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو کہ بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو اس کا کافر ہونا لازم آئے گا اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے کی وجہ سے، اور (اپنے بارے میں) یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اسلئے ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اپنے مستحق ناز ہونے کا اعتقاد رکھنا ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور (اس بات کو بھی نہیں مانتے) کہ ایمان بمعنی تصدیق، اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے اس کو محفوظ کر لو اور مشائخ کے اس قول کے اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استحالہ رؤیت باری تعالیٰ یا سب شیخین وغیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے گی۔ تطبیق مشکل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْيَأْسُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ناامیدی کفر ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ الْجَزْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ناامیدی اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونا کفر ہے آپ کی اس تقریر کی بناء پر تو معتزلی کو کافر ہونا چاہیے کیونکہ اگر وہ عاصی ہو تو اس بات کا یقین رکھتا ہے کہ وہ جہنمی ہے اور اگر مطیع ہو تو جنتیہ ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے۔ کیونکہ

معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ عاصی کو عقاب دینا اور مطیع کو ثواب دینا ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب ہے۔

﴿جواب﴾: معتزلی نہ تو رحمتِ خداوندی سے مایوس ہے اور نہ ہی خدا کے عذاب سے بے خوف ہے کیونکہ اگر وہ عاصی ہو تو اللہ تعالیٰ سے توبہ اور عملِ صالح کی امید رکھتا ہے اور اگر مطیع ہو تو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اس کی پکڑ کر لے ،اور نیکی پر مدد کرنا چھوڑ دے ،لہٰذا معتزلی نہ تو مایوس ہے اور نہ ہی بے خوف ہے پس اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی۔

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مذکورہ جواب کی تقریر سے ایک دوسرے اعتراض کا بھی جواب حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ معتزلی جب گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا تو اس کا کافر ہونا لازمی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہو گیا ہے کیونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ مؤمن نہیں ہے اور غیر مؤمن کی ناامیدی ظاہر ہے۔

وَذَالِكَ لِاَنَّالَانُسَلِّمُ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دیان ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مرتکبِ کبیرہ مستحقِ جہنم ہے اور ناامیدی کو مستلزم ہے کیونکہ مرتکبِ کبیرہ اللہ تعالیٰ سے توبہ اور عملِ صالح کی توفیق کی امید رکھتا ہے اور نیز ہم اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ مرتکبِ کبیرہ مؤمن نہیں بلکہ مرتکبِ کبیرہ معتزلہ کے ہاں مؤمن ہے کافر نہیں ،تو جب کافر نہیں تو ناامید بھی نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کاہن کی امورِ غیبیہ میں تصدیق کرنا کفر ہے

﴿عبارت﴾ وَتَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اَتٰى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُوْلُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى مُحَمَّدٍ وَالْكَاهِنُ هُوَ الَّذِىْ يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِىْ مُسْتَقْبِلِ الزَّمَان وَيَدَّعِىْ مَعْرِفَةَ الْاَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِى الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَدَّعُوْنَ مَعْرِفَةَ الْاُمُوْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّ لَهُ رَئِيًّا مِّنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةً يُّلْقِىْ اِلَيْهِ الْاَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّهٗ يَسْتَدْرِكُ الْاُمُوْرَ بِفَهْمٍ اُعْطِيَهٗ وَالْمُنَجِّمُ اِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْاٰتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ وَبِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ اَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللّٰهُ تَعَالٰى لَاسَبِيْلَ اِلَيْهِ لِلْعِبَادِ اِلَّا بِاِعْلَامٍ مِّنْهُ اَوْ اِلْهَامٍ بِطَرِيْقِ الْمُعْجِزَةِ اَوِ الْكَرَامَةِ اَوْ اِرْشَادٍ اِلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِالْاِمَارَاتِ فِيْمَا يُمْكِنُ فِيْهِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا ذُكِرَ فِى الْفَتَاوٰى اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَةِ هَالَةِ الْقَمَرِ يَكُوْنُ مَطَرٌ مُدَّعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِعَلَامَتِهٖ كُفْرٌ

﴿ترجمہ﴾: اور کاہن کی تصدیق کرنا جب وہ غیب سے خبر دے رہا ہو کفر ہے، نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ،کہ جو آیا کسی کاہن کے پاس پس اس کی تصدیق کی اس چیز کے بارے میں جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس چیز کا (یعنی کتاب

اللہ کا) جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم پر نازل کیا، اور کاہن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غائبہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے جن ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض ان میں سے یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں اور نجومی جب آنے والے حوادثات کے جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ کاہن کے مثل ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ علم غیب ایسی چیز ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہے بندوں کیلئے اس کی طرف (از خود) کوئی سبیل نہیں، مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا علامت کے ذریعے استدلال کی طرف رہنمائی کرنا ان امور میں کہ جن میں یہ (استدلال) ممکن ہو اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہ بارش ہوگی، جبکہ وہ غیب کے جاننے کا مدعی ہو، علامت کی وجہ سے نہ کہے تو یہ کفر ہے

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معدوم خارج میں متحقق نہیں

﴿عبارت﴾: وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ اِنْ اُرِيْدَ بِالشَّيْءِ الثَّابِتُ الْمُتَحَقِّقُ عَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَنَّ الشَّيْئِيَّةَ تُسَاوِقُ الْوُجُوْدَ وَالثُّبُوْتَ وَالْعَدَمَ يُرَادِفُ النَّفْيَ فَهٰذَا حُكْمٌ ضَرُوْرِيٌّ لَمْ يُنَازِعْ فِيْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْكِنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَا يُسَمّٰى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْءِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوِ الْمَعْدُوْمُ اَوْمَا يَصْلُحُ اَنْ يُّعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَتَتَبُّعِ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور معدوم شے نہیں ہے اگر شے سے مراد ثابت متحقق ہے جیسا کہ اس کی جانب محققین گئے ہیں کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مترادف ہے اور عدم نفی کا مترادف ہے پس یہ (معدوم چیز کا شی نہ ہونا) حکم ضروری (بدیہی) ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے سواء معتزلہ کے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شی نہیں رکھا جاتا تو یہ لغوی بحث ہوگی جو شی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شی) موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے کہ جس کو معدوم و مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع کی چھان بین ہے۔

﴿تشریح﴾:

اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ہے ان مسائل میں دو مسائل ایسے ہیں کہ جن کا تعلق معدوم سے ہے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم خارج میں ثابت اور متحقق ہے یا نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں متحقق نہیں، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں متحقق ہے۔

☆ اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم پر شے کا اطلاق کیا جاتا ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں معدوم کو شے نہیں کہا جاتا، البتہ مجازاً معدوم پر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم پر شے کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول کہ المعدوم لیس بشی ء دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال رکھتا ہے اگر اس قول سے پہلا مسئلہ مراد ہو اور شے سے ثابت اور متحقق مراد ہو جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شے موجود اور ثابت کا مرادف ہے اور عدم! نفی کا مرادف ہے تو یہ قول المعدوم لیس بشی ء بدیہی حکم ہے دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ اور اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے، جو کہ اس کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔

☆ اور اگر مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت سے یہ مراد ہو کہ معدوم کو شے نہیں کہا جاتا تو یہ نزاع لغوی ہے شے کی تفسیر پر مبنی ہے اور شے کی تفسیر فصحاء اور بلغاء کے استعمال سے معلوم ہوگی، پس اگر شے کی تفسیر موجود سے کی جائے تو اشاعرہ کا مذہب حق ہے اور شے کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا اور اگر شے کی تفسیر معدوم سے کی جائے یا شے کی تفسیر یہ کی جائے کہ جس کو جانا جاتا ہو اور اس کو مخبر عنہ بنانا درست ہو تو پھر معتزلہ کا مذہب حق پر ہے اور شے کی مذکورہ تعریفات کی بناء پر معدوم پر شے کا اطلاق درست ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

زندوں کی دعا مردوں کو فائدہ دیتی ہے

﴿عبارت﴾: وَفِیْ دُعَاءِ الْاَحْیَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَۃِ مُتَمَسِّکًا بِاَنَّ الْقَضَاءَ لَایَتَبَدَّلُ وَکُلُّ نَفْسٍ مَرْھُوْنَۃٌ بِمَا کَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مَجْزِیٌّ بِعَمَلِہٖ لَابِعَمَلِ غَیْرِہٖ وَلَنَامَاوَرَدَ فِی الْاَحَادِیْثِ الصِّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوْصًافِی الصَّلٰوۃِ الْجَنَازَۃِ وَقَدْتَوَارَثَہُ السَّلْفُ فَلَوْلَمْ یَکُنْ لِلْاَمْوَاتِ نَفْعٌ فِیْہِ لَمَا کَانَ لَہٗ مَعْنًی وَقَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَامِنْ مَیِّتٍ تُصَلِّیْ عَلَیْہِ اُمَّۃٌ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ یَبْلُغُوْنَ مِائَۃً کُلُّھُمْ یَشْفَعُوْنَ اِلَّاشُفِّعُوْافِیْہِ وَعَنْ سَعْدِبْنِ عُبَادَۃَ اَنَّہٗ قَالَ یَارَسُوْلَ اللّٰہِ اِنَّ اُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَاَیُّ الصَّدَقَۃِ اَفْضَلُ قَالَ اَلْمَاءُ فَحَفَرَبِیْرًاوَقَالَ ھٰذَالِاُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلدُّعَاءُ یَرُدُّالْبَلَاءَ وَالصَّدَقَۃُ تُطْفِیْ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعِلِّمَ اِذَامَرَّا عَلٰی قَرْیَۃٍ فَاِنَّ اللّٰہَ یَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَّقْبَرَۃِ تِلْکَ الْقَرْیَۃِ اَرْبَعِیْنَ یَوْمًاوَالْاَحَادِیْثُ وَالْاٰثَارُ فِیْ ھٰذَاالْبَابِ اَکْثَرُمِنْ اَنْ تُحْصٰی

﴿ترجمہ﴾: اور مردوں کیلئے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ میں مردوں کو نفع ہوتا ہے بر خلاف معتزلہ کے کہ وہ اس بات سے استدلال کرتے ہیں کہ قضاء تبدیل نہیں ہوتی اور ہر نفس اپنے کئے ہوئے کے بدلہ میں محبوس ہوگا اور انسان کو بدلہ دیا جائے گا اپنے عمل کیساتھ نہ کہ اپنے غیر کے عمل کیساتھ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احادیث صحاح میں مردوں کیلئے دعا کرنا وارد ہوا ہے خصوصاً نماز جنازہ میں، اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے پس اگر اس میں مردوں کیلئے نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا ارشاد ہے کہ نہیں کوئی ایسی میت جس پر مسلمانوں

کی ایسی جماعت نماز پڑھے جن کی تعداد سو کو پہنچی ہو وہ سب اس کیلئے سفارش کریں مگر ان کی سفارش اس کے حق میں قبول کی جاتی ہے اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کی یارسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بیشک سعد کی ماں فوت ہوگئی تو کونسا صدقہ افضل ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا پانی تو انہوں نے ایک کنواں کھدوایا اور کہا کہ یہ سعد کی ماں کیلئے ہے، اور آپ ﷺ نے فرمایا دعا دور کرتی ہے مصیبت کو اور صدقہ رب کے غصہ کو بجھاتا ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیشک عالم اور متعلم جب کسی بستی پر سے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس دن عذاب دور کردیتے ہیں ، اور اس باب میں احادیث اور آثار بے شمار ہیں۔

OOO......OOO......OOO

کیا کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے؟

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُجِيْبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اُدْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَالَمْ يَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْ قَطِيْعَةِ رَحْمٍ مَالَمْ يَسْتَعْجِلْ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِيْ مِنْ عَبْدِهٖ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَّرُدَّهُمَا صِفْرًا وَاعْلَمْ اَنَّ الْعُمْدَةَ فِيْ ذٰلِكَ صِدْقُ النِّيَّةِ وَخُلُوْصُ الطَّوِيَّةِ وَحُضُوْرُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُدْعُوا اللّٰهَ وَاَنْتُمْ مُوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ لَايَسْتَجِيْبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْ اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنَعَهُ الْجُمْهُوْرُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ وَلِاَنَّهٗ لَايَدْعُو اللّٰهَ تَعَالٰی لِاَنَّهٗ لَايَعْرِفُهٗ وَاِنْ اَقَرَّبِهٖ فَلَمَّا وَصَفَهٗ بِمَالَايَلِيْقُ بِهٖ فَقَدْ نَقَضَ اِقْرَارَهٗ وَمَارُوِيَ فِي الْحَدِيْثِ اَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَاِنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلٰی كُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوَّزَهٗ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ رَبِّ اَنْظِرْنِيْ فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ هٰذِهٖ اِجَابَةٌ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ اَبُوالْقَاسِمِ الْحَكِيْمُ وَاَبُوْنَصْرٍ الدَّبُوْسِيُّ قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيْدُ وَبِهٖ يُفْتٰی

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتے ہیں اور ضرورتیں پوری کرتے ہیں بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور بوجہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے، کہ بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے جب تک وہ گناہ یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے جب تک جلدی نہ مچائے اور بوجہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے کہ بیشک تمہارا پروردگار با حیا اور کریم ہے جب بندہ اس کی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اس کو خالی واپس کرتے ہوئے انھیں حیاء آتی ہے اور تم یہ بات جان لو کہ اس بارے میں قابل اعتماد چیز صحیح نیت اور خالوص دل اور دل کا حاضر ہونا ہے بوجہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے، کہ تم اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اس حال میں کہ تم کو قبول ہونے کا یقین ہو اور تم اس بات کو جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل دل سے دعاء کو قبول

نہیں فرماتے ،اوراس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہنا جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے تو جمہور نے اس کا انکار کیا ہے بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے، کہ کافر کی دعا محض بیکار ہے اور اسلئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اس کو پہچانتا ہی نہیں اگر چہ اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کی شان کے لائق نہیں ہے تو اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور وہ جو حدیث میں روایت کیا گیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگر چہ وہ کافر ہو تو یہ نعمت کی نا شکری پر محمول ہے اور بعض علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے یعنی یہ بات تسلیم کی ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے ابلیس کے متعلق حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے، ابلیس نے کہا اے اللہ قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بیشک تو مہلت دی ہوئی لوگوں میں سے ہے تو یہ قبولیت ہے، اور اسی کی طرف گئے ابو قاسم حکیم اور ابو نصر دبوسی اور صدر الشہید نے کہا کہ اس فتویٰ ہے۔

﴿تشریح﴾:

واختلف المشائخ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔ کہ کافر کی دعا قبول ہو تی ہے یا کہ نہیں۔ جمہور محققین کہتے ہیں کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی۔ جبکہ بعض محققین کہتے ہیں کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔ جمہور محققین اپنے مدعا پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

1: کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **وما دعاء الکافرین الا فی ضلال** اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعا بے کار جاتی ہے۔

2: کافر اللہ سے مانگتا ہی نہیں ، کیونکہ اسے اللہ کی معرفت ہی نہیں اگر مانگتا ہے اس کے ساتھ کسی کو شریک بنا کر۔

﴿اعتراض﴾: حدیث پاک میں ہے کہ ’’مظلوم کی دعا ضرور قبول ہوتی ہے اگر چہ مظلوم کافر ہی کیوں نہ ہو‘‘ تو اس کا مطلب ہوا کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ ناشکری کرنے والا مراد ہے۔

☆ بعض محققین کہتے ہیں کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔

بعض محققین کی دلیل قرآن پاک ہے کہ شیطان دنیا کا سب سے بڑا کافر ہے تو اس نے بارگاہ ایزدی میں دعا کی تھی کہ **رب انظرنی الی یوم یبعثون** کہ باری تعالیٰ مجھے قیامت تک کی مہلت دیجئے تو اللہ نے فرمایا **انک من المنظرین** کہ تجھے مہلت دے دی گئی۔ پس ثابت ہوا کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔

☆ ابو القاسم حکیم (یعنی امام اسحاق بن حمد اسماعیل بن زید السمر قندی ، یہ علوم ظاہریہ و باطنیہ کے جامع تھے، 10 محرم 1302 ہجری میں ان کا وصال ہوا) اور ابو نصر الدبوسی (دبوسہ سمرقند میں ایک بستی ہے اسی کی طرف منسوب ہیں) ان دونوں کا مذہب یہی تھا کہا کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علامات قیامت کا بیان

﴿عبارت﴾: وَمَا اَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اَیْ مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَيَاْجُوْجَ وَمَاْجُوْجَ وَنُزُوْلِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ قَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ اُسَيْدِنِ الْغَفَارِيُّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ مَا تَذْكُرُوْنَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ اِنَّهَا لَنْ تَقُوْمَ حَتّٰى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ اٰيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا وَنُزُوْلَ عِيْسٰى بْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَاْجُوْجَ وَمَاْجُوْجَ وَثَلٰثَةَ خُسُوْفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِيْرَةِ الْعَرَبِ وَاٰخِرُ ذٰلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ اِلٰى مَحْشَرِهِمْ وَالْاَحَادِيْثُ الصِّحَاحُ فِيْ هٰذِهِ الْاَشْرَاطِ كَثِيْرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رُوِيَ اَحَادِيْثُ وَاٰثَارٌ فِيْ تَفَاصِيْلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْتُطْلَبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيْرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيْخِ

﴿ترجمہ﴾: اور نبی کریم ﷺ نے جن قیامت کی نشانیوں کی خبر دی ہے مثلاً دجال، زمین کا جانور، یاجوج ماجوج کا نکلنا عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا، پس یہ حق ہیں اس لئے کہ یہ ایسے امور ہیں جن کی سچی ذات نے خبر دی ہے، حضرت حذیفہ غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ اچانک ہم پر آئے اس حال میں کہ ہم آپس میں باتیں کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ تم کیا باتیں کر رہے ہو، تو ہم نے کہا کہ قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا بیشک وہ (قیامت) ہرگز قائم نہیں ہوگی حتیٰ کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لیں، پھر آپ ﷺ نے دخان، دجال، دابہ، سورج کے مغرب سے طلوع ہونا، عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کے نزول، یاجوج ماجوج اور تین خسوف کا ذکر کیا مشرق میں ایک خسف (دھنسنے) کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر کیا اور اس کے آخر میں ایسی آگ ہو گی جو یمن سے نکلے گی لوگوں کو محشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں صحیح احادیث اور آثار مروی ہیں، تو ان کتب تفسیر اور سیر اور تاریخ سے طلب کی جائے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ بعض علامات قیامت بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جن علامات کے بارے میں حضور ﷺ نے خبر دی ہے وہ علامات حق ہیں ان علامات میں چند علامات یہ ہیں ''خروج دجال، دابۃ الارض، یاجوج ماجوج، نزول عیسیٰ علیہ السلام، طلوع شمس من المغرب'' دلیل ان علامات کا حق ہونے کی یہ ہے یہ امور ممکنہ ہیں جن کی خبر مخبر صادق نے دی ہے اور امور ممکنہ کے بارے میں جب مخبر صادق خبر دیدیں تو وہ حق ہوتے ہیں پس یہ علامات بھی حق ہیں جس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے ان علامات کی خبر دی ہے وہ یہ ہیں، حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ اچانک

ہمارے پاس آئے اور ہم قیامت کے بارے میں باتیں کر رہے تھے حضور ﷺ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز اس وقت قائم نہ ہوگی جب تک تم ان علامات کو نہ دیکھو گے پھر حضور ﷺ نے ان علامات کا تذکرہ فرمایا

(۱) دخان (۲) دجال (۳) دابۃ (۴) شمس کا مغرب کی طرف سے طلوع ہونا۔

(۵) نزول عیسیٰ علیہ السلام۔ (۶) یاجوج ماجوج۔ (۷) تین خسوف۔

☆ ایک خسف مشرق میں ہوگا اور ایک خسف مغرب میں ہوگا اور ایک خسف جزیرۃ العرب میں ہوگا اور آخری علامت آگ ہے جو کہ یمن کے پہاڑوں سے نکلے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف لے جائے گی، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامات قیامت کے بارے میں بہت ساری احادیث ہیں، یہ حدیث اور آثار سیر اور تاریخ کی کتابوں میں مذکور ہیں وہاں سے طلب کی جائے۔

ان دس علامات کی تفصیل ذیل میں ملاحظہ کیجئے

علامت نمبر (۱) دخان؛

حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ سے روایت ہے انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ دخان کیا ہے تو آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی "یوم تاتی السماء بدخان مبین ؛الایۃ" جس دن آسمان آئے گا واضح دھویں کیساتھ وہ مشرق و مغرب کے درمیان کو بھر دے گا اور چالیس دن اور رات ٹھہرے گا لیکن مؤمن کو زکام کی طرح پہنچے گا اور کافر نشہ والے آدمی کی طرح ہوگا، وہ دھواں کافر کے ناک اور کانوں اور دبر سے نکلے گا، اس کو محی السنۃ نے معالم میں روایت کیا ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بھی یہی قول ہے اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دھواں کے اس مذکور قصہ کا سخت انکار کیا ہے اور انہوں نے آیت مذکورہ کی یہ تفصیل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے قریش کے کافروں پر قحط کی بد دعاء کی، تو سات سال ان پر قحط آیا، حتیٰ کے سخت بھوک کی وجہ سے آسمان اور زمین کے درمیان ان کو دھواں نظر آنے لگا۔

علامت نمبر (۲) خروج دجال:

دجال دجل سے مبالغہ کا صیغہ ہے، بمعنی غلط ملط کرنا اور دجال کو اس لئے دجال کہتے ہیں کہ وہ حق و باطل کو غلط ملط کرے گا اور خروج کے متعلق احادیث متواتر ہیں اور تمام انبیاء علیہم السلام نے اپنی امتوں کو ان کی مکر سے ڈرایا ہے اور وہ بہرہ اور کانا ہوگا جس کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے زمین پر مسلط کیا ہے اور خدائی کا دعویٰ کرے گا اور اس سے بڑے بڑے استدراجات ظاہر ہوں گے تو وہ ایک مرد سے کہے گا کہ جو تیرے گھر کے افراد فوت ہو گئے ہیں اگر میں ان کو زندہ کر دوں تو کیا مجھے اپنا رب مانے گا تو وہ کہے گا جی ہاں، تو وہ شیاطین کو حکم دے گا تو وہ مردوں کی صورت میں ظاہر ہو جائیں گے دجال پر بہت سے لوگ ایمان لائیں گے جو اس کی تصدیق کریں گے وہ خوشحالی میں ہوں گے اور جو اس کا انکار کریں گے وہ سخت قحط کیساتھ مبتلاء ہو جائیں گے اور چالیس راتوں میں مکہ اور مدینہ کے علاوہ تمام بستیوں میں داخل ہوگا کیونکہ ان کی فرشتے حفاظت کر رہے

ہوں گے پھر مسلمان امام مہدی علیہ السلام کی امارت میں شام میں اس سے جنگ کریں گے تو بڑی بڑی جنگیں ہوں گی پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے پھر صحیح قول کیمطابق دجال موجود ہے چنانچہ صحیح روایت میں ہے کہ حضرت تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سمندر میں کشتی پر سوار ہوئے اور موجیں ایک مہینہ کشتی کو گھماتیں رہیں حتیٰ کہ وہ ایک جزیرہ پر اترے تو وہاں بڑے جسم والا انسان پایا جس کو بیڑیوں کیساتھ جکڑا گیا تھا اور حضرت تمیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی خبر نبی ﷺ کو دی اور آپ ﷺ نے اس کے بارے میں ان کی تصدیق فرمائی اور صحیح حدیث میں ہے کہ مدینہ میں ایک یہودی پیدا ہوا جس کو ابن صیاد کہا جاتا ہے اور اس سے کہانت ظاہر ہوئی اور اس نے نبوت کا دعویٰ بھی کیا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن صیاد اور اس کے ماں اور باپ میں وہ علامات پائی ہیں جو آپ ﷺ نے دجال اور اس کے ماں باپ کے بارے میں فرمائی ہیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن صیاد کو دجال اعتقاد کرتے تھے، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ حرۃ والے دن ہم نے ابن صیاد کو گم پایا اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کو آندھی نے اٹھایا اور کسی جزیرے میں ڈال دیا اور اس کے بارے میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اس نے اسلام ظاہر کیا تھا اور توبہ کی تھے اور مدینہ میں فوت ہوا، اور علماء حدیث کہتے ہیں کہ ابن صیاد کا واقعہ مشکل ہے اور اس میں شک نہیں ہے یہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔

علامت نمبر (۳) دابۃ الارض کا نکلنا۔

جس کا قرآن میں ذکر آیا ہے "**واذا وقع القول علیھم اخرجنا لھم دابۃ من الارض تکلمھم ان الناس کانوا بایاتنا لا یوقنون**" الایۃ: اور جب وعدہ (قیامت کا) ان پر پورا ہونے کو ہوگا تو ہم ان پر ایک عجیب جانور نکالیں گے تو وہ ان سے باتیں کرے گا، کہ کافر لوگ ہماری (اللہ تعالیٰ کی) آیتوں پر یقین نہیں لاتے ہیں، اور دابۃ الارض کا ذکر احادیث اور اثار صحابہ میں بھی ہے تو وہ زمین کے ہلنے کے بعد کعبہ کے پاس سے نکلے گا، اور اس کی لمبائی ساٹھ زراع ہوگی اور اس کی ٹانگیں اور دو بازوں ہوں گے اور زمین میں چلے گا، تو اس کوئی طلب کرنے والا نہیں پکڑ سکے گا اور کوئی بھاگنے والا اس کو عاجز نہیں کر سکے گا تو مؤمن کے چہرے کو روشن ستارے کی طرح سفید کر دے گا اور ان کی آنکھوں کے درمیان مؤمن لکھے گا اور کافر کا چہرہ کالا کر دے گا اور اس کی آنکھوں کے درمیان کافر لکھے گا اور اس کے ناک میں نکیل ڈال دے گا اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کا سر بیل کے مثل ہوگا اور اس کے سینگ پہاڑی بکرے کی مثل ہوں گے اور اس کا سینہ شیر کی مثل ہوگا اور اس کا رنگ چیتے کی مثل ہوگا اور اس کی ٹانگیں اونٹ کی مثل ہوں گی اور اس کی ہر دو جوڑوں کے درمیان بارہ زراع کا فاصلہ ہوگا اور شیعہ کہتے ہیں کہ دابۃ سے مراد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جو قیامت سے پہلے نکلیں گے اور ان کیساتھ شیعہ بھی اٹھائے جائیں گے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور تمام اہل سنت ان کیلئے جمع کئے جائیں گے تو وہ ان کو سخت عذاب کے ذریعہ قتل کریں گے پھر وہ (حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اور ان کی اولاد میں سے ائمہ معصومین ہزاروں سال زمین پر حکومت کریں گے اور شیعہ اس کو رجعت کہتے ہیں اور اس کے بارے

میں اما جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کئی باتیں نقل کرتے ہیں اور وہ سب محض جھوٹ اور بہتان ہیں۔

علامت نمبر (۴) یاجوج ماجوج کا نکلنا:

یہ یافث بن نوح کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں، جو زمین کے مشرق اور شمال کی طرف رہتے ہیں ان کے جسم بڑے بڑے ہیں اور ان کے اخلاق درندوں والے ہیں جو شہروں میں داخل ہوتے ہیں اور فساد کرتے ہیں اور یہاں تک کہا گیا ہے کہ وہ انسانوں کو بھی کھا جاتے تھے تو ذوالقرنین نے ان کا راستہ بند کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو پہاڑ کے پیچھے روک دیا اور ان کی زیادتی نسل میں وہ باتیں منقول ہیں جن میں عقل حیران رہ جاتی ہے اور قرآن میں مجملاً اور حدیث میں مفصلاً مذکور ہے، کہ عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ان کا راستہ کھولا جائے گا تو زمین میں پھیل جائیں گے اور اس کو برباد کریں گے اور لوگ پہاڑوں میں ان سے پناہ پکڑیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر دیں گے اور صحیح حدیث میں ہے کہ وہ جہنمی ہیں۔

علامت نمبر (٦): آسمان سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا:

صحیح حدیث میں ہے کہ آسمان سے زمین کی طرف اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے، اور انصاری کی صلیب کو توڑ دیں گے اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے زمین پر کوئی کافر نہیں رہے گا اور دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہیں رہے گا اور مال زیادہ ہو جائے گا، حتیٰ کے کوئی زکوٰۃ قبول نہیں کرے گا اور دو آدمیوں کے درمیان حسد اور عداوت نہیں رہے گی اور اس بارے میں احادیث متواتر ہیں۔

اور ابن جوزی نے حدیث روایت کی ہے، کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے زمین پر اترنے کے بعد شادی کریں گے، اور ان کی اولاد ہوگی، پھر فوت ہوں گے اور میرے (نبی کریم ﷺ) کیساتھ میری قبر میں دفن کئے جائیں گے، اور زمین پر ان کی مدت ٹھہرنے کے بارے میں روایات مختلف ہیں، چنانچہ مسلم میں ہے کہ سات سال ٹھہریں گے اور مسند احمد میں ہے کہ چالیس سال ٹھہریں گے حافظ ابن کثیر نے دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق دی ہے کہ آسمان پر اٹھائے جانے کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر 33 سال تھی اور آسمان سے اترنے کے بعد سات سال ٹھہریں گے تو مسند احمد میں ان کے ٹھہرنے کی کل مدت کا ذکر کیا ہے، علامہ سیوطی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ دونوں حدیثوں کے درمیان پہلے بھی اس طرح تطبیق دیتا تھا پھر میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی، کہ آسمان سے اترنے کے بعد عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال ٹھہریں گے کیونکہ اس بارے میں امام احمد علیہ الرحمۃ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موقوفاً حدیث روایت کی ہے اور طبرانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور ان احادیث کے الفاظ ایسے مفسر ہیں جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں کہ بس عیسیٰ علیہ السلام ابن مریم اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین پر ٹھہریں گیا امام عالم انصاف والے حاکم ہوں گے اور سات سال ٹھہرنے کی روایت مسلم نے صرف ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ٹھہرنے کے بارے صریح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ اسی طرح ہیں کہ اللہ

تعالیٰ حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کو بھیجیں گے پس وہ اس کو تلاش کریں گے پس اس کو ہلاک کریں گے پھر لوگ ان کے بعد سات سال ٹھہریں گے اسی حال میں کہ دو آدمیوں کے درمیان دشمنی نہ ہوگی، اور اس میں راجح یہ ہے کہ بعدہ کی ضمیر کا مرجع موت حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہے جیسا کہ ''ثم'' کا کلمہ اس پر دال ہے اب معنی یہ ہوگا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد لوگ سات سال تو ان کے زمانے کے طریقے پر ٹھہریں گے پھر لوگ تبدیل ہو جائیں گے اور ایک روایت میں جس کو ابن جوزی نے روایت کیا ہے یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد پنتالیس سال زمین پر ٹھہریں گے تو اس حدیث کی سند میں کچھ کلام ہے اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر بھی چالیس سال ٹھہرنے کی روایت کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کسر (پانچ) کو حذف کیا گیا ہے کیونکہ بہت دفع اکائیوں کو دہائیوں سے حذف کیا جاتا ہے۔

علامت نمبر (۶) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا۔

احادیث میں ہے کہ یہ علامت خروج دابہ کے قریب واقعہ ہوگی یا تو اس سے پہلے اور یا اس کے بعد صور پھونکے جانے سے تھوڑا زمانہ پہلے اور بہت ساری صحیح احادیث میں ہے کہ اس کے بعد کافر کا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہوگی اور بعض آثار میں یہ بھی ہے کہ جس دن سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو اس کی رات بہت لمبی ہوگی تو رات کو جاگنے والے لوگ پہچان لیں گے کہ اس میں کوئی حکمت ہے تو وہ رات کا بقیہ حصہ اللہ کی عبادت کریں گے اور توبہ کریں گے تو صبح کو سورج مغرب سے اس طرح طلوع ہوگا کہ اس کی روشنی نہ ہوگی حتیٰ کہ آسمان کے درمیان میں آئے گا تو بہت سارے لوگ خوف کی وجہ سے مرجائیں گے پھر غروب ہو جائے گا پھر اپنی سابقہ عادت کے مطابق طلوع ہوگا اور فلاسفہ سورج کے مغرب سے طلوع ہونے کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد احوال علویہ کا تبدیل ہونا ہے اور اس کی بنیاد ان کے اصول فاسدہ پر ہے لہٰذا ان کا یہ قول فاسد ہے۔

علامت نمبر (۷) عرب کے مشرق کی طرف ایک خسف ہوگا۔

علامت نمبر (۸) عرب کے مغرب کی طرف ایک خسف ہوگا۔

علامت نمبر (۹) عرب کے جزیرہ میں ایک خسف ہوگا۔

جزیرہ سمندر میں موجود خشک زمین کو کہتے ہیں اور جزر سے مشتق ہے اور جزر کے معنی ہیں کاٹنا اور جزیرہ کو جزیرہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی پانی سے کٹا ہوا ہوتا ہے اور عرب کو جزیرہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس چاروں طرف سمندر ہیں چنانچہ بحیرۂ اعظم اس کے جنوب میں واقع ہے اور بحر قلزم اس کے مغرب میں ہے اور بحر عمان اس کے مشرق میں ہے اور نہر فرات اور نہر دجلہ اس کے شمال میں ہیں اور جزیرۃ العرب میں خسف مکہ اور مدینہ کے درمیان مقام بیدا میں ہوگا اس لئے کہ امام احمد اور حاکم نے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ اہل مکہ خلیفہ راشد کی بیعت کریں گے اور وہ خلافت بیعت کو ناپسند کرے گا تو شام سے ایک لشکر اس سے لڑنے کا ارادہ کر کے آئے گا تو اس کو مقام بیداء میں دھنسایا جائے گا۔

علامت نمبر (۱۰) یمن سے آگ نکلے گی۔

دس علامتوں میں سے آخر میں یمن سے آگ نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر (شام) کی طرف بھگائے گی کیونکہ

حدیث میں ہے کہ محشر شام میں ہوگا اور مسلم ابوداؤد ترمذی اور نسائی میں ہے کہ جب لوگ اتریں گے (ٹھہریں گے) تو وہ بھی ان کیساتھ اترے گی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مجتہد کے اجتہاد کی درستگی اور عدم درستگی

﴿عبارت﴾: وَالْمُجْتَهِدُ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْاَصْلِيَّةِ وَالْفَرْعِيَّةِ قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيْبُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَاقَاطِعَ فِيْهَا مُصِيْبٌ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلٰى اِخْتِلَافِهِمْ فِيْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى فِيْ كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا اَمْ حُكْمُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ مَا اَدّٰى اِلَيْهِ رَأْيُ الْمُجْتَهِدِ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ الْمَسْأَلَةَ الْاِجْتِهَادِيَّةَ اِمَّا اَنْ لَّايَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهَا حُكْمٌ مُّعَيَّنٌ قَبْلَ اِجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ اَوْ يَكُوْنَ وَحِيْنَئِذٍ اِمَّا اَنْ لَايَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ دَلِيْلٌ اَوْ يَكُوْنَ وَذَالِكَ الدَّلِيْلُ اِمَّا قَطْعِيٌّ اَوْ ظَنِّيٌّ فَذَهَبَ اِلٰى كُلِّ اِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ وَالْمُخْتَارُ اَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيْلٌ ظَنِّيٌّ اِنْ وَجَدَهُ الْمُجْتَهِدُ اَصَابَ وَاِنْ فَقَدَهُ اَخْطَأَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِاِصَابَتِهٖ لِغُمُوْضِهٖ وَخِفَائِهٖ فَلِذَالِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْذُوْرًا بَلْ مَأْجُوْرًا فَلَا خِلَافَ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ فِيْ اَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِاٰثِمٍ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّهٗ مُخْطِئٌ اِبْتِدَاءً وَانْتِهَاءً اَيْ بِالنَّظَرِ اِلَى الدَّلِيْلِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَاِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ اَوِ انْتِهَاءً فَقَطْ اَيْ بِالنَّظَرِ اِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ اَخْطَأَ فِيْهِ وَاِنْ اَصَابَ فِي الدَّلِيْلِ حَيْثُ اَقَامَهٗ عَلٰى وَجْهِهٖ مُسْتَجْمِعًا بِجَمِيْعِ شَرَائِطِهٖ وَاَرْكَانِهٖ وَاَتٰى بِمَا كُلِّفَ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْاِجْتِهَادِيَّاتِ اِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِيْ مَدْلُوْلُهَا حَقٌّ الْبَتَّةَ

﴿عبارت﴾: اور مجتہد عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ نے اس طرف گئے ہیں کہ ہر مجتہد ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے ان کے اس اختلاف پر کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہر حادثہ میں حکم معین ہے یا اللہ کا حکم ان مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے جس کی طرف مجتہد کی رائے پہنچے، اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادیہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجتہد کے اجتہاد سے قبل حکم معین نہیں ہوگا یا ہوگا اور اس وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر یا تو کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور یہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی، پس ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت نے ذہاب کیا ہے، اور مختار قول یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد اس کو پائے تو مصیب ہوگا اور اگر اس کو نہ پائے تو مخطی ہوگا اور مجتہد اصابت پر مکلّف نہیں ہے حکم کے پوشیدہ اور خفی ہونے کی وجہ سے تو اس وجہ سے مخطی معذور ہوگا بلکہ ماجور ہوگا۔ تو اس مذہب کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطاء کرنے والا گنہگار نہیں ہے اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداءً اور انتہاءً یعنی دلیل اور حکم دونوں

میں مخطی ہے اور اس کی طرف بعض مشائخ نے ذہاب کیا ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ نے اس کو اختیار کیا ہے، یا صرف انتہاء مخطی ہے، یعنی صرف حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے کہ اس نے حکم میں خطا کی ہے اگر چہ وہ دلیل میں مصیب ہو اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے ان تمام شرائط کو انجام دیا ہے کہ جن کا وہ مکلّف ہے اور اس پر اجتہادیات میں حجت قطعی قائم کرنا لازم نہیں ہے جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کرتا ہے ان میں کچھ مسائل عقلی ہوتے ہیں اور کچھ مسائل شرعی ہوتے ہیں، پھر مسائل شرع کی دو قسمیں ہیں، (۱) اصلیہ۔ (۲) فرعیہ۔ اصلیہ میں عقائد اور اصول فقہ داخل ہیں، اور فرعیہ میں فقہ داخل ہے، ان تمام مسائل میں ہمارا (اشاعرہ اور ماتریدیہ کا) مسلک یہ ہے کہ مجتہد سے کبھی غلطی واقع ہوتی ہے اور کبھی وہ درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان مسائل شرعیہ وفرعیہ میں کہ جن کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد اس میں مصیب یعنی درستگی تک پہنچنے والا ہوتا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے کہ یہ اختلاف (ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں) ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے یا مجتہد جو کہہ دے وہی حکم خداوندی ہین اول صورت میں وہی ایک مصیب ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے معین حکم تک رسائی حاصل کرے اور ثانی صورت میں ہر ایک مجتہد مصیب ہوگا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے شرح توضیح یعنی تلویح میں فرمایا ہے کہ اجتہدی مسائل میں کل چار احتمالات ہیں اور ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مذہب مختار عندالشارح مذہب رابع ہے۔

1: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہدے اجتہاد سے جو سمجھے گا وہی حکم خداوندی ہوگا اکثر معتزلہ کا یہی مذہب ہے کہ اس صورت میں حق متعدد ہوگا مثلاً امام اعظم علیہ الرحمۃ کا قے کا ناقض وضو سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا غیر ناقض وضو سمجھنا بھی حق ہوگا۔

2: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظنیہ پر مطلع ہونے کے مثل ہے اس صورت میں جو مجتہد درستگی کو پہنچ گیا اس کے لئے دوہرا اجر اور درستگی کو نہ پاسکا اس کو اجتہاد کی محنت کا ثوب ملیگا یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔

3: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اس صورت میں مجتہد اس کی طلب پر ماجور ہے متکلمین کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے۔

4: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو پھر صحیح حکم کو جان لے گا ورنہ خطا پر ہوگا اور مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلّف نہیں ہے اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے، اسی وجہ سے مجتہد صرف معذور ہی نہیں

بلکہ عند اللہ ماجور ہوتا ہے یہ چوتھا مذہب جمہور محققین کا ہے اور عند الشارح مختار ہے۔

وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِیْ اَنَّہٗ مُخْطِئٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خطاء کرنے والے مجتہد کے متعلق ایک اختلاف بیان کرنا ہے کہ مجتہد نے مبدا اور منتہیٰ یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کی ہے یا صرف منتہیٰ یعنی فقط حکم خطا کی ہے اور اس نے سارا زور دلیل پر لگادیا ہے، بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ کی مختار اول صورت ہے اور صدر الشریعہ کی مختار دوسری صورت ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے

﴿عبارت﴾: وَالدَّلِیْلُ عَلٰی اَنَّ الْمُجْتَہِدَ قَدْ یُخْطِئُ بِوُجُوْہٍ اَلْاَوَّلُ قَوْلُہٗ تَعَالٰی فَفَہَّمْنٰہَا سُلَیْمٰنَ وَالضَّمِیْرُ لِلْحُکُوْمَۃِ وَالْفُتْیَا وَلَوْ کَانَ کُلٌّ مِّنَ الْاِجْتِہَادَیْنِ صَوَابًا لَمَا کَانَ لِتَخْصِیْصِ سُلَیْمٰنَ بِالذِّکْرِ جِہَۃٌ لِاَنَّ کُلًّا مِّنْہُمَا قَدْ اَصَابَ الْحُکْمَ حِیْنَئِذٍ وَفَہِمَہٗ اَلثَّانِیْ اَلْاَحَادِیْثُ وَالْاٰثَارُ الدَّالَّۃُ عَلٰی تَرْدِیْدِ الْاِجْتِہَادِ بَیْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَأِ بِحَیْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَۃَ الْمَعْنٰی قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنْ اَصَبْتَ فَلَکَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَاِنْ اَخْطَأْتَ فَلَکَ حَسَنَۃٌ وَّاحِدَۃٌ وَفِیْ حَدِیْثٍ اٰخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِیْبِ اَجْرَیْنِ وَلِلْمُخْطِئِ اَجْرًا وَّاحِدًا وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ اِنْ اَصَبْتَ فَمِنَ اللّٰہِ وَاِلَّا فَمِنِّیْ وَمِنَ الشَّیْطٰنِ وَقَدِ اشْتَہَرَتْ تَخْطِیَۃُ الصَّحَابَۃِ بَعْضُہُمْ بَعْضًا فِی الْاِجْتِہَادِیَّاتِ اَلثَّالِثُ اَنَّ الْقِیَاسَ مُظْہِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَاِنَّ الثَّابِتَ بِالْقِیَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اَیْضًا مَعْنًی وَقَدْ اَجْمَعُوْا عَلٰی اَنَّ الْحَقَّ فِیْمَا ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَیْرُ اَلرَّابِعُ اَنَّہٗ لَا تَفْرِقَۃَ فِی الْعُمُوْمَاتِ الْوَارِدَۃِ فِیْ شَرْعِیَّۃِ نَبِیِّنَا عَلَیْہِ السَّلَامُ بَیْنَ الْاَشْخَاصِ فَلَوْ کَانَ کُلُّ مُجْتَہِدٍ مُصِیْبًا لَزِمَ اِتِّصَافُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ بِالْمُتَنَافِیَیْنِ مِنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَۃِ اَوِ الصِّحَّۃِ وَالْفَسَادِ اَوِ الْوُجُوْبِ وَعَدَمِہٖ وَتَمَامُ تَحْقِیْقِ ہٰذِہِ الْاَدِلَّۃِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّکَاتِ الْمُخَالِفِیْنَ یُطْلَبُ مِنْ کِتَابِنَا التَّلْوِیْحِ فِیْ شَرْحِ التَّنْقِیْحِ

﴿ترجمہ﴾ اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے کئی طریقوں سے ہے اول اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ہم نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ سمجھایا، اور ضمیر منصوب فیصلہ اور فتویٰ کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک صحیح ہوتا، تو حضرت سلیمان علیہ السلام کو ذکر کیساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت ان میں سے ہر ایک نے درست حکم پالیا اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل وہ احادیث ہیں اور آثار ہیں جو کہ اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ (احادیث) متواترۃ المعنی ہیں، نبی کریم ﷺ نے فرمایا اگر تو درستگی کو پہنچا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تو خطا ہوا تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ مصیب کیلئے دو اجریں ہیں اور مخطی کیلئے ایک اجر ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے اگر میں مصیب ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے ورنہ میری طرف سے

اور شیطان کی طرف سے ہے اور صحابہ کرام سے اجتہادیات میں کچھ نہ کچھ خطا ہونا مشہور ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت نص سے ثابت ہے اور اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ ثابت بالنص میں ایک حق ہوگا نہ کہ غیر، چوتھی دلیل یہ ہے کہ ہمارے نبی کریم ﷺ کی شریعت میں جو عمومات اشخاص کے مابین وارد ہیں اس میں کوئی فرق نہیں ہے اگر ہر مجتہد مصیب ہوتا تو فعل واحد کا متنافیین یعنی حظر اور اباحت، صحت اور فساد، وجوب اور عدم سے متصف ہونا لازم آئے گا اور ان ادلہ کی تمام تحقیق اور مخالفین کی دلائل سے جوابات ہماری کتاب تلویح شرح تنقیح سے طلب کیا جا سکتا ہے۔

تشریح

شارح علیہ الرحمۃ مذہب رابع (کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے) کے حق ہونے پر دلائل اربعہ بیان کر رہے ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: اللہ تعالیٰ کا فرمان فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ اس کا پس منظر یہ ہے کہ ایک شخص سیدنا داؤد علیہ السلام کی بارگاہ میں ایک چرواہے کی شکایت لیکر حاضر ہوا کہ اس کی بکریوں نے میرے کھیت کو چر لیا ہے اور روند دیا ہے، اور کھیت کا نقصان اتنا ہی ہے جتنی قیمت بکریوں کی قیمت ہے جس پر داؤد علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا کہ وہ بکریاں کھیت کے مالک کو دے دی جائیں۔

اس پر حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے پاس ایک اور فیصلہ ہے کہ جس میں دونوں یعنی کھیت والے کی بھی اور بکریوں والے کی بھی رعایت ہے اور وہ یہ ہے کہ بکریوں والا یعنی چرواہا اپنی بکریاں کھیت کے مالک کو دیدے اور خود اس کے کھیت کی آبیاری میں لگ جائے، جب تک وہ کھیت ویسا ہی تیار نہیں ہو جاتا تب تک کھیت والا اس کی بکریوں سے دودھ کی منفعت حاصل کر سکتا ہے پس جب کھیت تیار ہو جائے تو چرواہا کھیت کو مالک کے سپرد کر کے اپنی بکریاں واپس لے لے۔ حضرت داؤد علیہ السلام اس فیصلہ سے بہت خوش ہوئے اور اللہ تعالیٰ نے فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ فرما کر اسی فیصلہ سلیمانی کی تائید فرمائی۔ پس ثابت ہوا کہ دو مجتہدین میں سے عند اللہ ایک ہی فیصلہ کو سراہا گیا۔

2: متعدد آیات اور متواتر المعنیٰ احادیث اس امر پر شاہد ہیں کہ مجتہد سے کبھی درستگی ہوتی ہے اور کبھی خطاء ہوتی ہے۔

3: قیاس مظہر ہوتا ہے نہ کہ مثبت کیونکہ قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ معنیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت شدہ حکم ایک ہوتا ہے اس میں تعدد نہیں ہوتا اب اگر ہر مجتہد مصیب ہو جائے تو حکم نص میں تعدد آ جائیگا حالانکہ حکم نص میں تعدد نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور کبھی اس سے خطا سرزد ہو جاتی ہے۔

4: آقا علیہ السلام کی شریعت میں یہ نہیں ہے کہ کچھ کے لئے کوئی حکم ہو اور کچھ کے لئے کوئی اور حکم ہو بلکہ سب کے لئے حکم یکساں خواہ کوئی عربی ہو یا عجمی ہو، اگر ہر مجتہد کو مصیب مان لیا جائے تو پھر شریعت کے حکم میں منافات لازم آئیگی، کہ بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ اباحت کے ساتھ متصف ہوگا اور دوسرے بعض کے لئے وہی حکم صفتِ ممانعت سے متصف ہوگا تو فعل واحد کا صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ اس امر پر شریعتِ مصطفوی میں کوئی مثال نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

انسانوں کے رسول فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں

﴿عبارت﴾: وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلٰئِكَةِ وَرُسُلُ الْمَلٰئِكَةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ مِنْ عَامَّةِ الْمَلٰئِكَةِ اَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْمَلٰئِكَةِ عَلٰى عَامَّةِ الْبَشَرِ فَبِالْاِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى عَامَّةِ الْمَلٰئِكَةِ فَبِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَ الْمَلٰئِكَةَ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى وَجْهِ التَّعْظِيْمِ وَالتَّكْرِيْمِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِىْ كَرَّمْتَ عَلَىَّ وَاَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ وَمُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْاَمْرُ لِلْاَدْنٰى بِالسُّجُوْدِ لِلْاَعْلٰى دُوْنَ الْعَكْسِ اَلثَّانِىْ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ يُفْهَمُ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا الْاٰيَةَ اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ اِلٰى تَفْضِيْلِ اٰدَمَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَبَيَانِ زِيَادَةِ عِلْمِهٖ وَاسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيْمَ وَالتَّكْرِيْمَ اَلثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرَاهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ وَالْمَلَائِكَةُ فَبَقِىَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْهَا عَدَا ذٰلِكَ وَلَا خِفَاءَ فِىْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةِ ظَنِّيَّةٌ يُكْتَفٰى فِيْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ اَلرَّابِعُ اَنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ يُحَصِّلُ الْفَضَائِلَ اَوِ الْكَمَالَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ مَعَ وُجُوْدِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسُنُوْحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُوْرِيَّةِ الشَّاغِلَةِ عَنِ اكْتِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ شَوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اَشَقُّ وَاَدْخَلُ فِى الْاِخْلَاصِ فَيَكُوْنُ اَفْضَلُ

﴿ترجمہ﴾: اور انسانوں کے رُسل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رُسل عام انسانوں سے افضل ہیں، اور عام انسان عام ملائکہ سے افضل ہے، بہر حال ملائکہ کے رُسل کی فضیلت عام انسان سے اجماع سے بلکہ بداہتہً ثابت ہے، رہی بات انسانوں کے رُسل کو فرشتوں کے رُسل پر افضل قرار دینا اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو وہ چند دلائل سے ثابت ہے۔

1: پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعظیم اور تکریم کے طور پر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کیلئے سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے اللہ تعالیٰ کی اس قول کی وجہ سے جو کہ ابلیس سے حکایت ہے، مجھے بتایئے یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے میرے اوپر عزت دیدی ہے حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں، مجھ کو تو نے آگ سے پیدا کیا ہے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے، اور حکمت کا تقاضا ادنیٰ کو اعلیٰ کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم کر دینا، نہ کہ اس کے برعکس۔

2: دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل لسان میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کے اس قول "وعلم ادم الاسماء کلها" سے یہ سمجھتا ہے کہ مقصود اس سے آدم علیہ السلام کو فرشتوں پر فضیلت دینا ہے اور اس سے آدم علیہ السلام کے علم کی زیادتی اور اس کے استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

3: تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''ان اللہ اصطفی ادم نوحا وال ابراھیم وال عمران علی العالمین '' ہے، اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، ال ابراہیم اور ال عمران کو تمام عالموں سے چن لیا ہے اور فرشتے بھی عالم میں سے ہیں اور عام انسانوں کا فرشتے سے افضل ہونا اس آیت سے اجماع کیساتھ خاص کر لیا گیا ہے (کہ آل ابراہم اور آل عمران کے ضمن میں عام انسان بھی تمام عالم سے افضل ہونگے) تو اس کے علاوہ میں آیت معمول بہ رہے گی، اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ یہ مسئلہ ظنیہ ہے اس میں دلائل ظنی کیساتھ اکتفاء کیا جا سکتا ہے۔

4: چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور کمالات علمیہ اور عملیہ حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت ،غضب اور کمالات کو حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات کا پیش ہونا اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے باوجود عبادت کرنا اور کمالات حاصل کرنا زیادہ مشکل اور اخلاص کا زیادہ سبب ہے پس وہ (انسان) افضل ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

انسانوں کے رسولوں سے مراد انبیاء علیہم السلام ہیں اور کچھ فرشتے بھی ایسے ہیں جو احکام خداوندی کو دیگر فرشتوں تک پہنچاتے ہیں انہیں رسل ملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے، اس مقام پر عام انسانوں سے مراد اولیاء اور صلحائے امت ہیں۔یعنی غیر انبیاء ۔رہی بات فساق، کفار اور فجار کی وہ بہائم جیسے ہیں ان کی یہاں اس تقابل میں بات ہی نہیں ہو رہی۔

☆ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے انسانوں کے رسل یعنی انبیاء وہ رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان یعنی اولیاء وصلحاء عام فرشتوں سے افضل ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے اور رہی بات انسانوں کے رسولوں یعنی انبیاء علیہم السلام کی کہ وہ رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور عام انسان یعنی غیر انبیاء عام فرشتوں سے افضل ہیں تو اس پر متعدد دلائل ہیں جو کتاب میں بالکل واضح ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

انبیاء پر فرشتوں کی افضلیت کے باب میں معتزلہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ وَبَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ اِلٰى تَفْضِيْلِ الْمَلَائِكَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْمَلَائِكَةَ اَرْوَاحٌ مُّجَرَّدَةٌ كَامِلَةٌ بِالْعَقْلِ مُبَرَّأَةٌ عَنْ مَّبَادِی الشُّرُوْرِ وَالْاٰفَاتِ كَالشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَعَنْ ظُلُمَاتِ الْهُيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ قَوِيَّةٌ عَلَى الْاَفْعَالِ الْعَجِيْبَةِ عَالِمَةٌ بِالْكَوَائِنِ مَاضِيْهَا وَاٰتِيْهَا مِنْ غَيْرِ غَلَطٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى ذٰلِكَ عَلَى الْاُصُوْلِ الْفَلْسَفِيَّةِ دُوْنَ الْاِسْلَامِيَّةِ اَلثَّانِيْ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعَ كَوْنِهِمْ اَفْضَلَ الْبَشَرِ يَتَعَلَّمُوْنَ وَيَسْتَفِيْدُوْنَ مِنْهُمْ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى

وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ وَلَاشَكَّ اَنَّ الْمُعَلِّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِیْمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْمَلَائِكَةُ اِنَّمَاهُمُ الْمُبَلِّغُوْنَ اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ قَدِاطَّرَدَفِی الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَقْدِیْمُ ذِكْرِهِمْ عَلٰی ذِكْرِالْاَنْبِیَاءَ وَمَاذَالِكَ اِلَّالِتَقَدُّمِهِمْ فِی الشَّرْفِ وَالرُّتْبَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِی الْوُجُوْدِاَوْلِاَنَّ وُجُوْدَهُمْ اَخْفٰی فَالْاِیْمَانُ بِهِمْ اَقْوٰی وَبِالتَّقْدِیْمِ اَوْلٰی الرَّابِعُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی لَنْ یَّسْتَنْكِفَ الْمَسِیْحُ اَنْ یَّكُوْنَ عَبْدًالِلّٰهِ وَلَاالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ فَاِنَّ اَهْلَ اللِّسَانِ یَفْهَمُوْنَ مِنْ ذَالِكَ اَفْضَلِیَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذِالْقِیَاسُ فِیْ مِثْلِهِ التَّرَقِّیْ مِنَ الْاَدْنٰی اِلَی الْاَعْلٰی یُقَالُ لَایَسْتَنْكِفُ مِنْ هٰذَاالْاَمْرِالْوَزِیْرُوَلَاالسُّلْطَانُ وَلَایُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَاالْوَزِیْرُثُمَّ لَاقَائِلٌ بِالْفَصْلِ بَیْنَ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ وَغَیْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِیَاءِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ وَالْجَوَابُ اَنَّ النَّصَارٰی اِسْتَعْظَمُوْاالْمَسِیْحَ بِحَیْثُ یَتَرَفَّعُ مِنْ اَنْ یَّكُوْنَ عَبْدًامِّنْ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ یَنْبَغِیْ اَنْ یَّكُوْنَ اِبْنًالَهٗ لِاَنَّهٗ مُجَرَّدٌلَااَبَ لَهٗ وَكَانَ یُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَیُحْیِی الْمَوْتٰی بِخِلَافِ سَائِرِعِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ فَرَدَّعَلَیْهِمْ بِاَنَّهٗ لَایَسْتَنْكِفُ مِنْ ذَالِكَ الْمَسِیْحُ وَلَامَنْ هُوَاَعْلٰی مِنْهُ فِیْ هٰذَاالْمَعْنٰی وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِیْنَ لَااَبَ لَهُمْ وَلَااُمَّ لَهُمْ وَیَقْدِرُوْنَ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلٰی اَفْعَالٍ اَقْوٰی وَاَعْجَبَ مِنْ اِبْرَاءِ الْاَكْمَهِ وَالْاَبْرَصِ وَاِحْیَاءِ الْمَوْتٰی فَالتَّرَقِّیْ وَالْعُلُوُّاِنَّمَاهُوَفِیْ اَمْرِالتَّجَرُّدِوَاِظْهَارِ الْاٰثَارِالْقَوِیَّةِ لَافِیْ مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَادَلَالَةَ عَلٰی اَفْضَلِیَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَاِلَیْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَآبُ۔

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو افضل قرار دینے کی طرف گئے ہیں، اور انہوں نے چندہ وجوہ کیساتھ دلیل پکڑی ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

1: پہلی وجہ یہ ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں،...... عقل کے اعتبار سے کامل ہیں...... شرور اور آفات کے اسباب سے پاک ہیں...... مثلاً شہوت، غضب، اور ہیولیٰ اور صورت کے اندھیروں سے پاک ہیں...... افعال عجیبہ پر قادر ہیں...... گزشتہ اور آنے والے واقعات کو بغیر کسی غلطی کے جاننے والے ہیں......

☆ اور جواب یہ ہے کہ یہ فلسفی اصول پر مبنی ہے نہ کہ اسلامی اصول پر (یہاں بحث کثرت ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ قدرت وطاقت کے حوالے سے، بیشک فرشتوں کے ان کمالات کو ہم مانتے ہیں لیکن مدار فضیلت نہیں مدارِ فضیلت ثواب ہے جو کہ انسانوں میں اتم ہے)۔

2: دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء کرام افضل البشر ہونے کے باوجود فرشتوں سے علم اور استفادہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول "نزل به الروح الامین" (کہ روح الامین اس قرآن کو لے کر آئے ہیں) کی وجہ سے، اور اس بات میں کوئی شک

نہیں ہے کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے۔

☆ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی جاتی ہے فرشتے تو صرف پہنچانے والے ہیں۔

3: تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن وسنت میں کثرت کیساتھ انبیاء کرام کے ذکر پر فرشتوں کے ذکر کو مقدم کرنا وارد ہے، اور یہ محض شرف اور مرتبہ میں تقدم کی وجہ سے ہے۔

☆ اور جواب یہ ہے کہ یہ (تقدیم ذکر) ان کے وجود کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اسلئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

4: اور چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ہرگز انکار نہیں کریں گے اللہ تعالیٰ کے بندہ ہونے سے مسیح اور نہ مقرب فرشتے ، پس بیشک اہل لسان اس سے فرشتوں کی افضلیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسی ترکیبوں میں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اس امر سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر، (پس معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں اسی طرح دیگر انبیاء سے بھی افضل ہوئے کیونکہ) حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور دیگر انبیاء کرام کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔

☆ جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے مسیح کو جب اتنا بڑا سمجھا کہ وہ ان کے بقول اس بات سے بالاتر ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے ایک بندہ ہوں، بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیے کیونکہ وہ مجرد تھے ان کا کوئی باپ نہیں تھا اور وہ اندھوں اور برص والوں کو ٹھیک کر دیا کرتے تھے اور مردوں کو زندہ کرتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے اللہ تعالیٰ کے دوسرے بندوں کے، تو اللہ تعالیٰ نے اس پر رد کیا کہ مسیح اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) عار محسوس نہیں کرتے ہیں اور نہ وہ جو عیسیٰ علیہ السلام سے اس صفت میں اعلیٰ ہیں اور وہ ایسے فرشتے ہیں جن کیلئے نہ باپ ہے اور نہ ماں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اذن سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو اندھے اور برص کے ٹھیک کرنے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب ہیں، پس ترقی اور علو وہ صرف تجرد (یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے) میں ہے اور افعال قویہ کو ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال شرف میں، پس ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ پاک ہیں، بلند ہیں اور درست بات کو زیادہ جاننے والے ہیں اور اس کی طرف رجوع اور ٹھکانہ ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تمت بالخیر

مفتی محمد یوسف القادری

تولی وخطیب مرکزی جامع مسجد سید شہاب الدین

جوئیانوالہ موڑ شیخوپورہ پاکستان

بروز اتوار 21/01/18.11:00AM